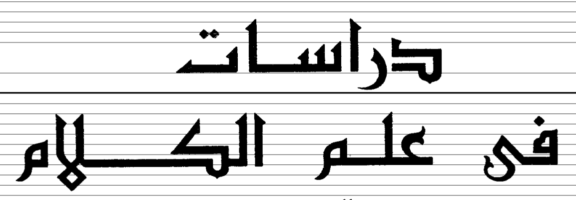
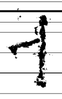


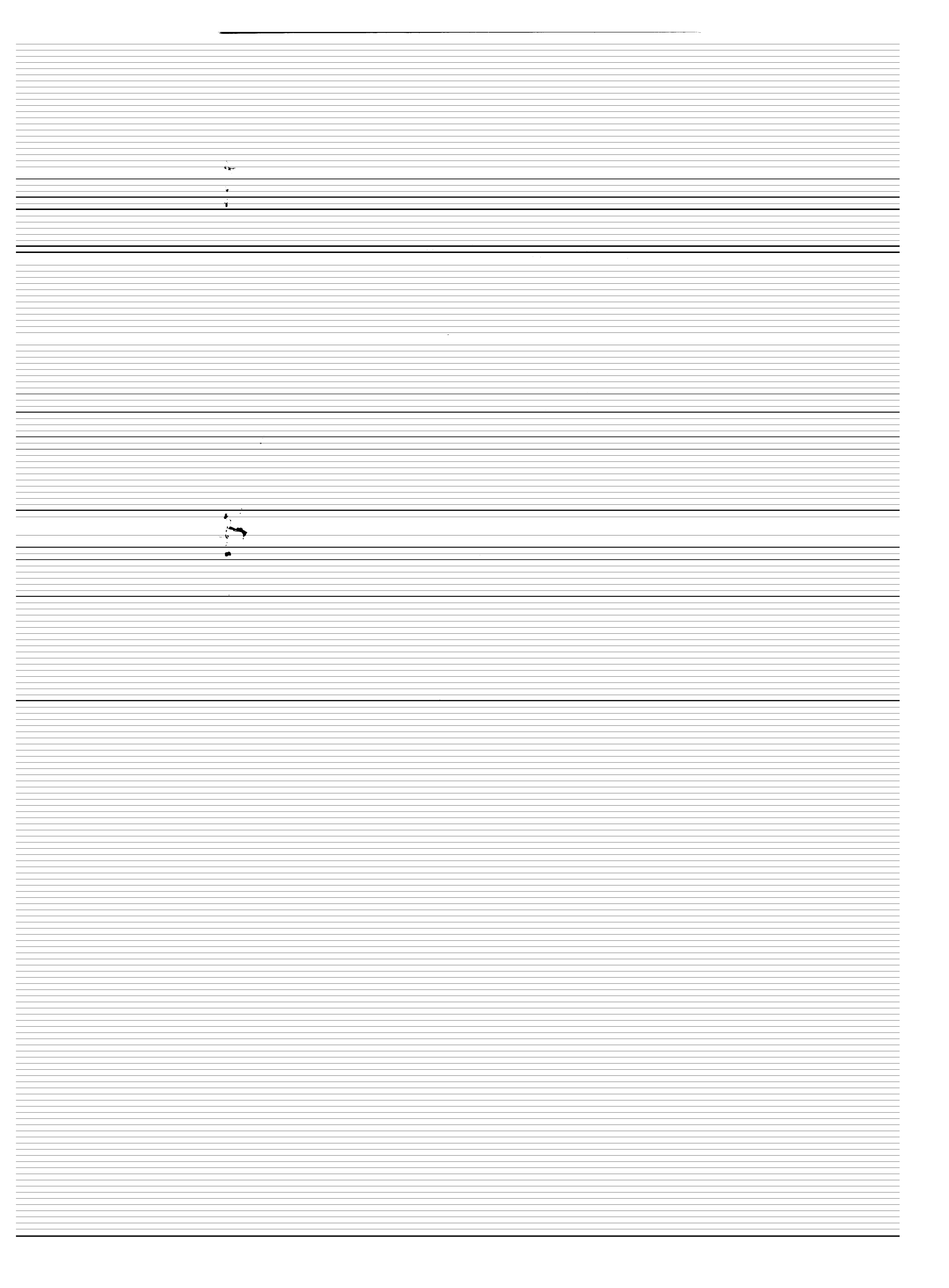
دراسات في علم الكلام

الدكتور
أحمد محمد جاد
كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

مطبوعات قسم الفلسفة الإسلامية
بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة



القاهرة
دار الثقافة العربية
١٤١٧ هـ – ١٩٩٦م



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

علم الكلام احد العلوم الإسلامية الخالصة التى تعبر عن اصالة انتاج العقل المسلم فى مجال التفلسف؛ إذ لم يتأثر هذا العلم فى نشاته الأولى بالافكار الفلسفية الوافدة؛ اذ نبعت نشأته من مصادر اسلامية خالصة اعنى: القرآن والسنة وهو الأمر الذى يعتمده معظم الدراسين العرب والمستشرقين.

وتهدف هذه لدراسة التمهيدية الى محاولة التعرف على هذا اللون من الفكر العقلى فى قضايا العقيدة الاسلامية لدى المسلمين، وهى تعتمد فى ذلك على جانبين احدهما، يتمثل فى الجانب التاريخى من هذا العلم من جهة نشأته، وموضوعاته، ومواقف المفكرين المسلمين منه، ونشأته متضمنا فى ذلك العوامل التى ادت إلى هذه النشأة وثانيها، تطبيقى يهدف الى بيان منهج احدى الاتجاهات الكلامية واثر ذلك على بحث قضايا أصول الدين.

وقد جاءت هذه الدراسة فى مقدمة وبابين وقائمة بالمصادر والمراجع التى اعتمدت عليها هذه الدراسة.

اما الباب الاول فعنوانه «**مدخل إلى دراسة علم الكلام**» وقد جاء هذا الباب فى فصول ثلاثة على النحو التالى:

أما الفصل الأول فعنوانه «**تعريف علم الكلام**»، ويتناول تقسيم الأحكام الشرعية الإسلامية إلى أحكام أصلية اعتقادية وأحكام فرعية عملية، وتعلق علم الكلام بالأحكام الاعتقادية الأصلية، وعلم الفقه بالأحكام العملية الفرعية، بالإضافة إلى تعريف علم الكلام عند أبى حنيفة، والفارابى، والجرجانى، وابن خلدون، والتفتازانى،

والإيجى، ومحمد عبده. كذلك فقد أشار إلى التطورات الحديثة التى ألمت بتعريف علم الكلام فى العصر الحديث، بتأثير التطورات التى ألمت بالدراسات الدينية فى الفكر الأوروبى فى العصر الحديث، بالتحول من الله إلى الإنسان، وبالتالى تحول تعريفات علم الكلام فى الدفاع عن العقائد الدينية إلى الدفاع عن الإنسان ومشكلاته فى الواقع المعيش، وأشار البحث إلى عدم جدوى هذه المحاولة فى تجديد علم الكلام وفشلها.

والفصل الثانى عنوانه «**موضوعات علم الكلام**»، وقد تناول هذا مواقف علماء الكلام فى موضوعاته المتعددة مثل الإيجى والتفتازانى، والجرجانى، والخوارزمى، وابن خلدون، كما درس موضوعات علم الكلام الأربعة: العقائد الدينية فى الثلاث: الإلهيات والنبوات والسمعيات. والرد على المخالفين، علم النظر، والامامة موضحًا موقف الدراسات النقدية الحديثة من هذا الموضوع، مع بيان عدم صلاحية هذه الدراسات لتجديد علم الكلام.

أما الفصل الثالث فموضوعه «**موقف المسلمين من علم الكلام**» وقد أشار هذا الفصل إلى ان هذا العلم قد تمخضت عن الاشتغال به بعض الظواهر السلبية فى الفكر الإسلامى، اذ بتصارع الآراء فيه، وتدوين الكتب، نشأت الفرق الكلامية التى تفاوتت فيما بينها قربًا وبعدًا من جوهر العقيدة الإسلامية، بالإضافة إلى استخدام المتكلمين لمناهج ليست على وفاق كامل مع مناهج الاستدلال القرآنية، بل وجدنا من هذه الفرق من يغلو إلى الحد الذى يخرج بها عن الملة الإسلامية، ولذا وجدنا اتجاهين: الأول، يؤيد الاشتغال بعلم الكلام أمثال الأشعرى والرازى والعز بن عبد السلام وغيرهم. والثانى يعارض الاشتغال بهذا العلم، أمثال ابن تيمية، وابن حنبل، ومالك والشافعى وأحمد، وقد أشار هذا الفصل – كذلك – إلى أن معارضة السلف لعلم الكلام

تنصرف إلى الكلام البدعى المخالف للكتاب والسنة.

والباب الثانى موضوعه «**مختصر تاريخ علم الكلام**»، وقد جاء فى فصلين على النحو التالى:

الفصل الأول وعنوانه «**مرحلة النشأة**»، وقد أشار هذا الفصل إلى العوامل الأساسية التى أسهمت بقدر وافر فى نشأة الدرس الكلامى عند المسلمين، سواء كانت عوامل داخلية تمثلت فى: ١ – القرآن الكريم. ٢ – والخلافات السياسية بين المسلمين حول مسألة الإمامة. ٣ وتغيير أحوال المسلمين بعد الفتح.

أم كانت عوامل خارجية تمثلت فى:

١ – الصراع بين الإسلام وغيره من الملل والنحل: الصابئة، والبراهمة، والمانوية، والزرادشتية، والمزدكية، واليهودية، والنصرانية. ٢ – والترجمة. وقد أشار هذا الفصل – كذلك – إلى حصاد هذه المرحلة الأولى من النشأة، والذى تمثل فى ظهور ثلاث فرق كلامية: الخوارج، والشيعة، والمرجئة.

أما الفصل الثانى فموضوعه: «**الاتجاه السلفى وموقفه من قضايا الألوهية**»، وقد تناول مفهوم مصطلح «السلف»، ومنهج السلف فى درس قضايا أصول الدين الذى تمثل فى تقديم النص على العقل، ورفض التأويل، كذلك تناول أدلة السلف على وجود الله وموقفهم من أدلة الإثبات الكلامية، ومنهجهم فى الصفات الإلهية ونقدهم للأفكار الكلامية فيما يتعلق بعلاقة الذات والصفات.

وأخيراً، جاءت قائمة المصادر التى اعتمد عليها هذا البحث.

د. أحمد محمد جاد

القاهرة

٦ / ١٠ / ١٩٩٦م

الباب الأول

مدخل إلى دراسة علم الكلام

«الفصـــل الأول»

تعريفـــه:

جاء الإسلام بجملة من الأحكام الشرعية، بعضها يتعلق بالاعتقاديات وبعضها يتعلق بالعمليات من العبادات والمعاملات، واعتبرت الأحكام الشرعية الاعتقادية كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر خيره وشره أصولا، والأحكام الشرعية العملية على اختلافها كالصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد والبيوع فروعا. وقد أوضح سعد الدين التفتازاني ذلك قائلا: «اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية. والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام، بما أنها لاتستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند اطلاق الحكماء إلا إليها. وبالثانية علم التوحيد والصفات[١]. ويقول - كذلك -: «وأما علم الكلام فمعرفة العقائد الدينية عن أدلتها التى فى الأغلب تعيينات مؤيدة بالنقل، وإنما قيدنا بذلك وإن أطلق القوم، لأن مسألة وقوع الرؤية وإثبات السمع والبصر والتكلم ومسألة عذاب القبر وعصمة الملائكة وتفضيل الأنبياء ظنيات. وأما علم الفقه فهو إثبات الوجوب، والحرمة والندب، والكراهة، والإباحة لأفعال العباد بالدلائل الشرعية المعينة المفصلة[٢]».

وبالجملة، فإن العلم الباحث فى الأحكام الاعتقادية هو العلم المعروف باسم علم

---

(١) شرح العقائد النسفية: ٣١ - ٣٩، مكتبة صبيح بالقاهرة ط٢، ١٩٣٩م.

(٢) الدر النضيد: ٦ - ٧، دار الكتاب العربى - بيروت - ١٩٨٠م

الكلام، أما العلم الباحث في الأحكام العملية على اختلافها فهو علم الشرائع والأحكام أو علم الفقه.[1]

ولعلماء الكلام تعريفات متعددة لهذا العلم كثيرا ما تدل على اختلاف وجهات نظرهم إليه، وسنعرض فيما يلي أهم هذه التعريفات، مع محاولة شرحها والتعليق عليها بإيجاز:

أ - من أقدم التعريفات التي وصلت إلينا لعلم الكلام، هو ذلك التعريف المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة النعمان، إذ ينقل عنه أحد أتباعه تعريفه لعلم الكلام أو لعلم الفقه الأكبر كما أسماه: «أعلم أن الفقه في أصول الدين أفضل من الفقه في فروع الأحكام...، والفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقاديات والعمليات، وما يجب عليها منهما.... وما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر، وما يتعلق بالعمليات فهو الفقه[2]، ونجد مثل ذلك التعريف لدى الكمال بن الهمام صاحب كتاب «المسامرة»، إذ يقول: «والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علما وظنا في البعض منها[3]». والأمر كذلك لدى «المرعشي» في «نشر الطوالع» إذ يقول: «إن العلم المسمى بالكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، فإن الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان: أحدهما: ما يقصد به

(١) انظر: البياضي: إشارات المرام من عبارات الإمام: ٢٨ وما بعدها، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٩، د. أبو الوفا التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته: ٤، القاهرة، ١٩٦٦، د. سامي عفيفي: مدخل لدراسة علم الكلام: ٨، القاهرة ١٩٨٨م.

(٢) البياضي: إشارات المرام: ٢٨ - ٢٩.

(٣) ص ١٠ - ١١.

نفس اعتقاده كقولنا: الله عالم، قادر، سميع، وتسمى هذه الأحكام اعتقادية وأصلية وعقائد، وقد دوّن علم الكلام لحفظها. والآخر ما يقصد به العمل كقولنا: الوتر واجب، والزكاة فريضة وتسمى هذه الأحكام عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية، وقد دون علم الفقه لها[١].

وهناك أمور ثلاثة على تعريف أبى حنيفة لعلم الكلام:

أحدها: أنه يرفع من مكانة هذا العلم الباحث فى الأحكام الشرعية الاعتقادية، الذى أسماه الفقه الأكبر "فوق" علم الفقه "أو العلم الباحث فى الأحكام الفرعية العملية، من حيث أن الأخيرة تقوم على صحة الاعتقاد بأصول الدين، من معرفة بالشارع سبحانه، وبصحة ورود الشريعة، ووجوب التزام المكلف بها، ومن ثم كانت هذه أصولا، والأولى فروعا.

وثانيها: أنه يميز بين العلمين بناء على اختلاف طبيعة الأحكام الشرعية التى هى مجال البحث فى كل منهما، فما يتعلق بالنوع الأول من الأحكام هو الفقه الأكبر أو علم الكلام، وما يتعلق بالنوع الثانى هو الفقه.

وثالثها: أن العلم بهذين النوعين من الأحكام: الأصول الاعتقادية والفروع العملية، ينبغى أن يقوم على الحجة الواضحة والدليل الصحيح، سواء كان مصدر هذا الدليل شرعيا أو عمليا مستنبطا من الشرع أو متفقا معه، ليكون جديرا بما اعتبره هذا الإمام فقه النفس بما يصح لها وما يجب عليها[١].

(١) ص.٢٤، مكتبة العلوم العصرية، القاهرة. ١٩٢٤م.

(٢) انظر. د. حسن الشافعى: المدخل دراسة علم الكلام: ١٤ – ١٥، مكتبة وهبة، القاهرة – ١٩٩١م.

ب - ومن أقدم ما وصل إلينا من تعريف الفلاسفة لهذا العلم، تعريف أبى نصر الفارابى (ت ٣٣٩هـ)، إذ يقول: «صناعة الكلام ملكه يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل، وهذه الصناعة تنقسم إلى جزأين أيضا جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال، وهى غير الفقه، لأن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولا من غير أن يستنبط عنها أشياء أخرى، فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعا فهو فقيه متكلم، فتكون نصرته لها بما هو متكلم، واستنباطه منها بما هو فقيه»[١].

وهناك أمور ثلاثة على تعريف الفارابى لعلم الكلام:

أحدها: أن الفارابى يسوى بين علم الكلام وعلم الفقه من حيث الموضوع، ويرى أن كلا منهما يبحث فى الأحكام الاعتقادية والأحكام العملية التى صرح بها واضع الشريعة، وهذا ما عبر عنه بالآراء والأفعال المحدوده، ولكنه يفرق بينهما باعتبار الغاية، حيث يرى أن علم الكلام يتعلق بنصرة العقائد والشرائع التى صرح بها واضع الملة، على حين يتعلق الفقه باستنباط ما لم يصرح به واضع الملة مما صرح به فى العقائد والشرائع جميعا، والواقع أن هذه النظرة إلى طبيعة العلاقة بين علم الكلام وعلم الفقه لاتعرف لغير الفارابى من علماء المسلمين، فإنهم يكادون يتفقون على أن علم الكلام خاص بالمسائل الاعتقادية وأن علم الفقه متعلق بالأحكام العملية.

وثانيها: أن «الفارابى» فى كتابه «إحصاء العلوم» لم يقصد إلى بيان الكلام

(١) إحصاء العلوم: ١٠٧ - ١٠٨، تحقيق د. عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٩م.

الإسلامى والفرق بينه وبين الفقه على مصطلح أهل الإسلام، بل قصد الكلام فى العلوم الدينية جملة، فجعلها طائفتين : طائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على الاستنباط من نصوص الدين المأخوذة تسليما، وطائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على نصرة ما جاء به الدين من العقائد والأحكام، وتزييف كل ما خالفها بالبراهين العقلية.

وثالثها : أن الفارابى يميز فى علم الكلام بين جانبين : الأول، إيجابى يهدف إلى إثبات العقائد والأحكام التى تحتويها الملة بالبراهين المختلفة، والآخر سلبى يهدف إلى تزييف كل ما يخالفها أو يناقضها[1].

ويؤكد فلاسفة الإسلام هذا التمايز بين موضوع علم الكلام وموضوع علم الفقه، من حيث إن الأول مختص بالبحث فى الأحكام الشرعية الاعتقادية، والثانى مختص بالبحث فى الأحكام العملية الفرعية المتعلقة بأفعال المكلفين من العبادات والمعاملات، يقول أبو حيان التوحيدى (ت : ٤٠٠هـ) : « أما الفقه فإنه دائر بين الحلال والحرام، وبين اعتبار العلل فى القضايا والأحكام، وبين الفرض والنافلة، وبين المحظور والمباح، وبين الواجب والمستحب... وأما علم الكلام فإنه من باب الاعتبار فى أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبيح والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجويز، والتوجيه والتكفير[2].

---

(١) أنظر : مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية : ٢٥٧ - ٢٥٨، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٩، د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام : ٢ - ٣. الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية ١٩٦٩م.

(٢) مصطفى عبد الرازق : تمهيد : ٢٥٨ .

إن هناك تقابلا بين «علم الكلام» وبين «علم الفقه»، وفى هذه الحالة تكون مهمة علم أصول الدين النظر ومهمة علم الفقه العمل، فإذا كان الفقه هو العلم العملى الخالص الذى يصف أعمال الناس ويقنن سلوكهم، فإن علم الكلام هو العلم النظرى للسلوك، ومن هنا يكشف التقابل بين «علم الكلام» و«علم الفقه» عن أن علاقة التوحيد بالشريعة هى علاقة النظر بالعمل، ولما كان النظر أصل العمل فعلم الكلام أصل علم الفقه، لذلك تقسم الفرق إلى أهل الأصول وأهل الفروع، وبالتالى يكون علم الكلام هو علم الفرق فى الأصول، وعلم الفقه هو علم الاختلاف فى الفروع. والأول أخطر من الثانى وأهم[1].

وعلى أية حال، فإنه يلاحظ أن الفارابى يعتبر «علم الكلام» و«علم الفقه» صناعتين زائدتين على الفلسفة، ومتأخرتين بالزمان عنها، وهذه نظرة صائبة فى النظر إلى علم الكلام، لأن علم الكلام وإن اتصل بالفلسفة من حيث استخدام النظر العقلى فى كل منهما على اختلاف المنهج بينهما، إلا أن علم الكلام يعد علما إسلامياً خالصا، وكذلك علم الفقه، وبالتالى فقد أدرجهما ضمن القسم العملى للفلسفة، أى أوردهما ضمن العلوم التى تتعلق بالعمل والسلوك، ذلك لأنه يرى أن المقصود بعلم الكلام ليس فقط حصول رأى أو اعتقاد يقينى فحسب، بل حصول صحة رأى لأجل عمل[2]، وهو أمر أدى بكل من لويس جارديه وجـورج قنواتى إلى القول بأن تصنيف الفارابى تصنيف مصطنع يستوعب العلوم الإسلامية، كالفقه

---

(١) أنظر: د. عثمان أمين: مقدمة تحقيق إحصاء العلوم: ١٣.

(٢) أنظر: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية: ١ / ١٩٢، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٦٧.

والكلام[1]، وإن كان جارديه يرى بعد ذلك أن وضع الفارابى لهذين العلمين فى دائرة الفلسفة العملية، إنما هو ثمرة حقيقية لتوفيقه بين الدين والفلسفة، تلك السمة الأساسية التى طبعت بها فلسفة الفارابى[2].

ويوجه حسن حنفى نقدا إلى هذا الفصل بين علم الكلام وبين علم الفقه، إذ يوضح أنه كان من نتيجة فصل العلمين عند القدماء إلى علم للأصول وعلم للفروع، إن لم يحدث أن تبين أحد كيف تخرج العلوم العملية من الأصول النظرية، بل قد تحول التوحيد إلى عقائد نظرية مغلقة على نفسها وكأنها حقائق مستقلة بذاتها وليست أيضا بدوافع للسلوك وبواعث على العمل، تحول الفقه إلى مجرد طاعة للأوامر واجتناب للنواهى على نحو عملى خالص يصل إلى حد العادات والأعراف، مع أن المهم فى التأصيل أيضا هو كيفية خروج العمل من النظر، وتحقق النظر فى العمل، ومن ثم تكون تفرقة القدماء بين الاعتقادات باسم التوحيد وبين العمليات باسم الفقه، قد أدت إلى جعل الاعتقادات مجرد إيمانيات منفصلة عن العمليات دون أن يكون لها أى أسس عقلية، كما تجعل العمليات مجرد عبارات وشعائر تتم ممارستها بالعادة والتكرار، لقد أدى انفصل بين العلمين فى حياتنا المعاصرة إلى الفصل بين العقيدة والاستدلال، وبالتالى غياب التأصيل فى العقل وتحول العقائد إلى عواطف إيمانية خالصة، تعوضنا عن نقص العمل، وانغلاقها وتحولها إلى شىء بدلا من انفتاحها على العالم كبواعث للسلوك ومقاصد للعقل، كما أدى إلى توقف الاجتهاد فى العقيدة

(١) أنظر: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية: ١ / ١٩٢، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٦٧ .

(٢) التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي، مهرجان الفارابي: مجلة الفارابي والحضارة الإنسانية، بغداد، ١٩٧٥، ص ١٢٩ .

وحصره في الشريعة وحدها، واعتبار أن العقائد لها أسس واحدة ثابتة لا تتغير، مما أدى إلى ضمورها وقدمها، وعدم تعبيرها عن واقع الأمة وظروفها الراهنة، وقد أدى ذلك كله في النهاية إلى فصل النظر عن العمل، وبقاء العقيدة دون شريعة، فضاعت الشريعة ولم تغن عنها العقيدة شيئا، وما دامت العقائد مقدسة من الله والشريعة لصالح الإنسان، فقد انتشر في عقليتنا الفكر اللاهوتي، وغاب الفكر الإنساني المصلحي، فتأكدت محورية الله وهامشية الإنسان[١].

والحق أن هذه النظرة تنبع أساساً من النقطة الأساسية التي ينطلق منها حسن حنفي في محاولته لتجديد علم الكلام، والتي تقوم على ضرورة تحويل مركز دراسات علم الكلام من «الله» إلى «الإنسان»، واعتبار علم الكلام علماً إنسانياً وليس علما إلهياً، وقد أوضحنا في دراسة سابقة لنا عن فساد هذا المنهج وتناقضه مع الإسلام جملة وتفصيلاً[٢].

والحق أن التمييز بين علم الكلام والفقه اعتباري محض، إذ يمكن أن يندرجا تحت اسم واحد هو «الشريعة»، فعلم الفقه مستند إلى علم الكلام استناد الفرع إلى الأصل، وانفصال هذين العلمين، وجد نتيجة للتخصص العلمي الدقيق، وهو أمر ظهر في الإسلام في وقت متأخر، وبهذا التخصص سار كل علم في مساره على قواعد ومناهج خاصة[٣].

---

(١) انظر: من العقيدة إلى الثورة: ١ / ٦٥ - ٦٦ .

(٢) انظر: د. أحمد جاد: الفلسفة الإسلامية في مصر في القرن العشرين: ١٠ د، رسالة دكتوراة مخطوطة بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، ١٩٩٤م.

(٣) انظر: د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته: د .

جـ – ويعرف الإمام أبو حامد الغزالى (ت: ٥٠٥هـ) علم الكلام فى كتابه «المنقذ من الضلال»، إذ يقول: «ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علما وافيا بمقصوده، غير واف بمقصودى، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله – ﷺ – عقيدة، هى الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان فى وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله – تعالى – طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأصله[١].

وهنا نلاحظ أن هذا التعريف مستمد أساساً من الغاية التى نشأ من أجلها علم الكلام، وهى حراسة عقيدة أهل السنة من تشكيكات خصوم الإسلام، وفضح أهل الزيغ والبدعة، ومما يلفت النظر فى هذا التعريف أن الغزالى يتكلم عن الكلام كما لو كان خاصاً بأهل السنة، مع أن الكلام يضم مدارس وجهوداً عدة ليس مقصودها بالضرورة حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، ولعل الرجل كان يتكلم عن الكلام، كما مارسه هو أو كان يقصد الرد على من يرى من أهل السنة أن الكلام لا داعى له مطلقا، فبين دواعيه الواقعية، ولعل هذا هو سر تأكيده على الجانب السلبى من علم الكلام[٢]. وربما كان الغزالى فى تعريفه لعلم الكلام فى كتاب

---

(١) ص ١٤، بيروت، بدون تاريخ.

(٢) انظر: د. حسن الشافعي: المدخل: ١٨، د. محمد السنهوتي: مدخل نقدي لدراسة علم الكلام: ١١، القاهرة، دار الثقافة العربية ١٩٩٠ م.

«إحياء علوم الدين» أكثر تحديداً، إذ يقول عنه «به يدرك التوحيد، ويعلم ذات الله سبحانه وصفاته[١]».

ويظهر أن البحث في أمور العقائد كان يسمى كلاماً قبل تدوين هذا العلم، وكان يسمى أهل هذا البحث متكلمين، فلما دونت الدواوين، وألفت الكتب في هذه المسائل، أطلق على هذا العلم المدون ما كان لقبا لهذه الأبحاث قبل تدوينها[٢]، أضف إلى ذلك أن علم الكلام نشأ أول ما نشأ في بيئة الاعتزال والتشيع، فلم يكن يعبر – كما قرر الغزالى – عن مذاهب سنية فحسب، وإنما ضم بين جنباته كثيرا من المذاهب، واحتوى داخل إطاره عديداً من الاتجاهات التي لم تكن تقصد بالضرورة إلى حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة، يقول جولد تسيهر: «وفي أول الأمر كان اسم المتكلمين يدل على من يجعل من مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد أو العقيدة موضوع برهنة جدلية مجتلبا براهين نظرية لسنده في القضية التي يعرضها، كلمة «متكلمون» ترجع في الأصل إذن إلى المسألة الخاصة التي يكون عليها التدريب على التفكير النظرى اللاهوتى، فيقال مثلا: هذا من المتكلمين في الإرجاء، أي من هؤلاء الذين يعالجون المسألة التي أثارها المرجئة[٣]».

وفيما بعد الغزالى نجد تعاريف متعددة لعلم الكلام تؤكد على الجانبين – الإيجابى الذى يقصد به إثبات صحة العقائد الدينية، والسلبى الذى يقصد به تزييف الشبه

---

(١) ١ / ١٤ – ١٥، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢) أنظر: مصطفي عبد الرازق: تمهيد: ٢٦٥، د. أبو اليزيد العجمي: فقه العقيدة عند الشافعي وأحمد: الموقف والمنهاج: ٩٦، القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٧م.

(٣) العقيدة والشريعة: ٩٨ ترجمة د. محمد يوسف موسى وغيره، القاهرة، دار الكاتب العربي، بدون تاريخ.

الواردة عليها - معا، وهي تعريفات توسع النظرة إلى هذا العلم، وتؤكد على طابع الشمول الذي ينتظم كل الفرق الكلامية، سواء كانت آراء هذه الفرق على وفاق مع تعاليم الإسلام ونظمه أم لا، ومن هذه التعريفات.

١ - تعريف الإيجي (ت: ٦٥٧هـ) في كتابه المواقف، إذ يقول: «والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه[١]». وقد شرح التهانوي في كتابه كشاف اصطلاحات الفنون هذا التعريف على النحو التالي: «وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج، ودفع الشبه»، فالمراد بالعلم معناه الأعم أو التصديق مطلقا، ليتناول إدراك المخطئ في العقائد ودلائلها، ويمكن أن يراد به المعلوم، ولكن بنوع تكلف، بأن يقال: علم أي معلوم يقتدر معه أي مع العلم به... إلخ. وفي صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة، وبإطلاق المعية تنبيه على المصاحبة الدائمة، فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه لأن تلك القدرة على هذا الإثبات إنما تصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صور الدلائل فحسب... وفي اختيار «يقتدر» على «يثبت» إشارة إلى أن الإثبات بالفعل غير لازم، وفي اختيار «معه» على «به» مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء إذ المراد الترتب العادي، وفي اختيار «إثبات العقائد» على «تحصيلها» إشعار بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه. ولا يجوز حمل الإثبات هاهنا على التحصيل والاكتساب، إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام...

(١) ١ / ٣٤، القاهرة، مطبعة السعادة ١٩٠٧.

ولا خفاء فى بطلانه... وليس المراد بالحجج والشبه ما هى كذلك فى نفس الأمر، بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناء على تناول المخطئ. ولا يراد بالغير الذى يثبت عليه العقائد غيرا معينا، حتى يرد أنها إذا أثبتت عليه مرة، لم يبق اقتدار على إثباتها قطعا، فيخرج المحدود عن الحد، فحاصل الحد أنه علم بأمور يقتدر معه، أى يحصل معه ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير، وإلزامها إياه بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها، فإيراد الحجج إشارة إلى وجود المقتضى، ودفع الشبه إلى انتفاء المانع. ثم المراد بالعقائد، ما يقصد به نفس الاعتقاد، كقولنا الله – تعالى – عالم، قادر، سميع، بصير، لا ما يقصد به العمل، كقولنا الوتر واجب، إذ قد دون للعمليات الفقه. والمراد بالدينية المنسوبة إلى دينه عليه الصلاة والسلام، سواء كانت صواباً أو خطأ، فلا يخرج عن أهل البدع الذى يقتدر معه على إثبات عقائد باطلة عن علم الكلام، ثم المراد جميع العقائد، لأنها منحصرة مضبوطة، لا تزايد فيها أنفسها، فلا يتعذر الإحاطة بها والاقتدار على إثباتها، وإنما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات، فإنها غير منحصرة، فلا تتأتى الإحاطة بكلها». وبهذا التعريف يشمل البحث فى علم الكلام مذاهب المبتدعة، حتى لو كانت آراء هذه الفرق الكلامية لا تتسق مع التعاليم الإسلامية، ما دام أصحاب هذه الآراء ينتسبون إلى الإسلام[1].

---

(١) ص ٣٠ – ٣١، القاهرة، بدون تاريخ، وقارن شرح الجرجاني على المواقف: ١ / ٣٤ وما بعدها.

٢ - ويعرف سعد الدين التفتازانى علم الكلام فى شرح «**المقاصد**» موضحاً الفرق بينه وبين الفقه، قائلا: «إنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من أدلتها اليقينية، وهذا هو معنى العقائد الدينية، أى المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، سواء توقف على الشرع أم لا، وسواء كان من الدين فى الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام المخالفين، وصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية مناسبا لقولهم فى الفقه إنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة أن الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها، وأن ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر، وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله - تعالى - وعلم الرسول ﷺ بالاعتقاديات[1].

٣ - أما ابن خلدون فإنه يعرف علم الكلام، قائلا: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة[2].

ويلاحظ أن ابن خلدون قد قصر مهمة علم الكلام على الرد على شبهات المخالفين لعقيدة أهل السنة والسلف، أى أنه يقصر مباحث علم الكلام على المستوى الكلامى الأشعرى فحسب الذى يعتنقه ابن خلدون نفسه، ويبدو أن هذا الموقف كان محكوماً بأمرين:

أحدهما: رفضه لاختلاط علم الكلام بالفلسفة، هذا الخلط الذى يكاد يكون أمرا

---

(١) ص ٦، مطبعة محرم أفندي ١٣٠٥هـ.

(٢) المقدمة: ٤٦٥، بيروت، دار العلم، ١٩٨١م.

عاما عند المتأخرين، فأراد أن يحدد علم الكلام بعقائد السلف فقط، لاعتقاده بأن العقل معزول عن النظر فى الشرع[1].

وثانيهما: أنه يرى أن علم الكلام في عصره لا داعى له، إذ يجب أن تؤخذ العقائد من السلف، وقد أوضح ذلك بقوله: «**وعلى الجملة فينبغى أن يعلم أن هذا العلم الذى هو علم كلام غير ضرورى لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمعتزلة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه البارى عن كثير إيهاماتها وإطلاقاته**[2]».

وبذا يظهر ابن خلدون علم الكلام فى صورة الدفاع فحسب، بل إنه يقرر أن الكلام لا مجال له إلا لدى أهل التخصص، تلك صورته لدى ابن خلدون، وهى صورة ليست بدقيقة، بل فيها الكثير من المغالطات إذ كان الجمود المسيطر على تلك الفترة أحد العوامل المؤثرة فى هذا العلم، والنظرة إليه بهذه الصورة، ذلك أن عصر ابن خلدون لم يخل من المبتدعة والملاحدة، بل كان المد النصرانى مستفحلا بالأندلس، والمد الصوفى الباطني مستفحلاً بالمشرق والمغرب، فعلم الكلام ليس رد فعل لتيارات معارضة أو دفاعياً فقط، وإنما هو علم يعنى أساساً بدراسة الأسباب والوسائل والطرق، ويضع المناهج الصالحة لنشر وبيان الدين فى العالمين مع الالتزام بتقييد هذه السبل بسبيل القرآن الكريم والسنة الصحيحة، مضافاً إلى ذلك حفظ الدين والدفاع عنه، ولا يكون

---

(1) السابق: ٤٦٦ .

(2) السابق: ٤٦٧ .

ذلك إلا بتملك أدوات النشر والبيان[١].

٤ – ومال بعض علماء الكلام إلى تعريف هذا العلم باعتبار موضوعاته ومسائله وقضاياه التى يعالجها، وهذا هو صنيع الجرجاني، إذ يقول: «الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على قانون الإسلام... الكلام علم باحث عن أمور يعلم منها المعاد، وما يتعلق به من الجنة والنار، والصراط والميزان، والثواب والعقاب[٢].

٥ – وفى العصر الحديث يعرف الإمام محمد عبده (ت: ١٠٩٥م) علم الكلام فى «رسالة التوحيد» قائلا: «علم يبحث فيه عن وجود الله – تعالى – وما يجب أن يثبت له من صفاته، وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه وعن الرسل لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم، وما يمتنع أن يلحق بهم»[٣].

ويلاحظ أن الشيخ محمد عبده ينحو فى تعريفه لعلم الكلام منحى الشريف الجرجانى، إذ يعرف هذا العلم بموضوعه أو بأهم مسائله وأشهر مجالات بحثه، ولكن تعريفه فى الواقع تعريف غير جامع، لأنه أغفل مبحثا من أهم مباحث علم الكلام، وهو مبحث السمعيات[٤]، كما أنه يعرض عن الإشارة إلى الجانب السلبى من

---

(١) انظر: د. رزق الشامي: مناهج علم الكلام في مواجهة القضايا الفكرية المعاصرة: ١٤ – ١٦ رسالة دكتوراه بدار العلوم ١٩٩١.

(٢) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٥٨.

(٣) ص ٢٦، تحقيق د. محمد عمارة، القاهرة، مركز الحضارة العربية ١٩٨٩.

(٤) انظر: د. محمد الأنور السنهوتي: مدخل نقدي لدراسة علم الكلام: ١٣.

مباحث علم الكلام[١].

وبالجملة فإن علم الكلام علم من العلوم الشرعية الإسلامية المصطبغة بصبغة عقلية، فهو العلم الذى يبحث فيه عن الأحكام الشرعية الاعتقادية التى تتعلق بالإلهيات أو النبوات أو السمعيات من أجل البرهنة على صحتها ودفع الشبه عنها.

ويبدو أنه من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن التطورات الأخيرة التى ألمت بعلم الكلام الإسلامى فى مرحلته الحديثة، نتيجة لعوامل متعددة يأتى على رأسها ذلك الاحتكاك المباشر بالثقافة الأوروبية الوافدة فيما يتعلق بتراث اللاهوت المسيحى وضرورة تطوير هذه الثيولوجيا حتى تناسب الواقع المعيش للإنسان المعاصر، وذلك بالانتقال من «الثيولوجيا» إلى «الانثربولوجيا»، أى الانتقال من «**الإلهيات**» إلى «الإنسانيات»، وجعل «**الإنسان**» محور دراسات علم الكلام، بدلا من «**الله**»[٢] أقول هذه التطورات دفعت إلى توجيه النقد لهذا التعريف الإسلامى لعلم الكلام، على اعتبار أن تعريفه على هذا النحو، يعنى التضحية «بالإنسان» مقصد الوحى الأساسى وهدفه.

يقول حسن حنفى: «**يكاد يجمع القدماء على أن علم «التوحيد»**.. هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينة، أى أنه العلم بالأدلة على صحة العقائد، والصدق هنا نظرى خالص، يخضع لقواعد المنطق، ولأسباب البرهان، ومن ثم ينفصل الاعتقاد عن العمل، فالمراد بالعقائد هنا نفس الاعتقاد دون العمل، وكأن العقائد موضوعات

---

(١) انظر: د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام: ٢٠.

(٢) انظر: د. أحمد جاد: الفلسفة الإسلامية في مصر في القرن العشرين: ٥١٠ رسالة دكتوراه بدار العلوم ١٩٩٤

نظرية صرفة، وليست موجهات للسلوك، كما يخصص القدماء العقائد الدينية بالعقائد «**الإسلامية**» وحدها، فى حين أن الأدلة على صحة العقائد تتضمن كل دين... وقد تجاوز القدماء أنفسهم العقائد الإسلامية إلى عقائد الأديان الأخرى، حتى أصبح تاريخ الأديان المقارن جزءا من هذا العلم، كما أن هذا الحد وضع للمنهج أكبر منه حد للعلم، أى الاستدلال على صحة العقائد بإيراد الحجج ودفع الشبه، وهو المنهج الجدلى ومعاندة الخصوم... لا يوجد علم كلام مكتبى لإثبات صحة عقائد نظرية، بل حركة صراع اجتماعى، لا يقوم به متكلم من صحن الدار... بل يقوم الإمام الفقيه بقيادة هذا الصراع، وقيادة الجماهير فى حركة تاريخية دفاعا عن مصالحها وتحقيقا للتوحيد من المسجد، وفى الشارع وفى المعقل وفى المصنع، بقوة العقيدة، ونقل الجماهير من أجل الثورة»[1].

وإذا كان الأمر كذلك، فإن حسن حنفى يتجه إلى وضع تعريف جديد لعلم الكلام يتفق وظروف الواقع المعيش التى يعيشها المسلمون، فقد تغيرت اليوم مواطن الخطر ومظان الطعان، وتحولت من ذات الله وصفاته وأفعاله إلى أراضى المسلمين وثرواتهم وحرياتهم، ولما كانت أوضاع الناس الاجتماعية هى أساس الواقع، وكان الواقع أساساً هو الأوضاع الاجتماعية للناس، وبالتالى فإن علم أصول الدين هو العلم الذى يقرأ فى العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب، كما يرى فيها مقومات التحرر، وعوامل التقدم، وشروط النهضة، لو تم إعادة بنائه طبقا لحاجات العصر بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم، وإذا كان الأمر كذلك، وكانت حاجات المسلمين متغيرة من عصر إلى عصر، فإننا إذا عددنا حاجات المسلمين اليوم

(١) من العقيدة إلى الثورة: ١ / ٧٢ – ٧٤ .

التى يمكن أن تكون مادة لعلم أصول الدين وباعثه الأول - وذلك بنقله من الوضع الزائف القديم إلى الوضع الصحيح الحالى، وتحويله من علم الله إلى علم الإنسان[1] - على إعادة بناء العقيدة وجدناها:

١ - الحاجة إلى وضع أيديولوجية جديدة واضحة المعالم وسط هذا الخضم الكبير من أيديولوجيات العصر المنتشرة فوق الواقع، سواء كانت مستعارة أو محلية متخلفة أو توفيقية بين هذا وذاك، وبذلك يكون علم الكلام قد حقق الهدف المرجو منه، وهو إقامة علم نظرى من أجل توجيه الواقع سداً للفراغ النظرى والركود العملى فى حياتنا المعاصرة، فيعاد فهم العقيدة، ويعاد تصورها وتأصيلها فى وجدان العصر، وخلق ثقافة وطنية مرتبطة بجذورها فى القديم، وقائمة على تحليلات الواقع المعاصر، ومن ثم نشأت الحاجة إلى معرفة إحصائية دقيقة لواقعنا المعاصر حتى يمكن فهم العقائد وتفسيرها على أساسها، كما يفعل الأصولى القديم فى البحث عن العلل الفاعلة والمؤثرة فى سلوك الناس، كما أننا فى حاجة إلى تحليل نفسى اجتماعى للجماهير حتى يمكن معرفة موجهات سلوكها وبواعقها، وإعادة تفسير العقائد حتى تكون موجهات مثالية للسلوك، كل ذلك يؤدى بنا فى نهاية الأمر إلى صياغة جديدة لعلم أصول الدين وفروعه مثل: «**لاهوت الثورة**»، و«**لاهوت التحرر**»، و«**لاهوت التنمية**»، و«**لاهوت التغير الاجتماعى**»، و«**لاهوت المقاومة**»، و«**لاهوت التقدم**»، و«**لاهوت العدالة الاجتماعية**»، و«**لاهوت الوحدة**»، و«**لاهوت الجماهير**»، و«**لاهوت التاريخ**»،

(١) السابق: ١ / ٧٤.

وتلك هي رسالة التوحيد[١].

٢ – ليست مهمة علم الكلام الجديد نظرية فحسب، بل أيضا مهمة عملية من أجل تحقيق الأيديولوجية بالفعل كحركة فى التاريخ بعد تحييد الجماهير من خلال ثورة عقائدها، ومن ثم كان من مهامه القضاء على احتلال أراضي المسلمين، والقضاء على نهب ثرواتهم، كما يهدف إلى توحيد الأمة ولم شتاتها، وجمع أجزائها المبعثرة، وأخيرا تكون المهمة تحبيذ الجماهير، فتكون العقيدة المتحركة، والتوحيد الحى، فالتوحيد والجماهير واجهتان لشىء واحد، والعقيدة والحزب يمثلان النظر والعمل، ولا يبدو فى ذلك أى تجاوز لعلم أصول الدين، وإلحاقه بعلم الفقه، وذلك لأن الفصل بين العلمين غير واقع، وإن كنا قد ورثناه عن التراث، ومهمتنا إعادة بناء التراث من أجل إقامة «لاهوت الفقه»، و«عقيدة الثورة»، أى تأسيس علم أصول الدين الذى يقوم على الاجتهاد، والذى يجمع بين النظر والعمل، وبين الأصول والفروع[٢].

٣ – كذلك ليست مهمة علم الكلام عملية نظرية فحسب، بل عملية فعلية فى الواقع، أى الدفاع الفعلى، وتحقيق التوحيد فى العالم الإسلامى قلبه وأطرافه، وبالتالى تتأكد وحدة العالم الإسلامى الحالى الفكرية والعملية، العقائدية والتشريعية، فإذا تم ذلك يمكن للعالم أن يجد قيادة جديدة فكريا وعمليا، وزيادة إنسانية شابة بعد أن تخلت القيادات القديمة، وعلى رأسها القيادة الفرعية عن مثلها، وتوارت إلى الخط الخلفى، وإن كانت ما زالت تصارع من أجل البقاء، ومن أجل البعث بدماء جديدة،

---

(١) السابق : ٧٨ – ٧٩ .

(٢) السابق : ٣ / ٧٩ – ٨٠ .

وتغيير جذرى فى النظر والسلوك[1]

والحق أن هذه النظرة التجديدية الإنسانية إلى علم الكلام، تؤدى إلى القضاء على علم الكلام ذاته، بل تؤدى إلى القضاء على العقيدة الإسلامية ذاتها، ويتحول هذا العلم من أداة – بواسطة هذه النظرة – للدفاع عن العقيدة إلى أداة لهدم العقيدة والإلحاد فيها، إذ أن ذلك العلم الذى تكون مهمته إثبات صحة العقيدة الدينية بالأدلة النقلية والعقلية علم مغترب فى حقيقة الأمر، ذلك أن الغيبيات فى حقيقتها لا تعبر إلا عن اغتراب الإنسان وعجزه فى مواجهة المشكلات التى تواجهه فى عالم الواقع، وعندما يعود الإنسان من اغترابه ينتهى عالم الغيب تماما، كما تنتهى – كذلك – العقيدة الدينية[2].

والحق أن واقع المسلمين فى العصر الحاضر يؤكد الحاجة إلى وجود علم كلام جديد يقوم بمهمة حراسة الأصول الإيمانية للدين الإسلامى، وحماية ما يرتبط بهذه الأصول من مبادئ وتشريعات، أى أن يقوم بمهمته الدفاعية بعد عودة الإلحاد من جديد فى صوره الحديثة المتشعبة، ومحاولة غزو عقول المسلمين ووجداناتهم، خصوصاً بعد أن وصلوا إلى حالة من الضعف السياسى جعلتهم طعمة سائغة وهدفا سهلا للغزاة والمستعمرين[3].

هذا العلم الجديد يقوم على تجاوز السلبيات التى وقع فيها علم الكلام القديم، مثل

(١) (٢) السابق : ١ / ٨٠ وما بعدها.

(٢) انظر: د. أحمد جاد: الفلسفة الإسلامية في مصر: ٥١٢ دكتوراه كلية دار العلوم – جامعة القاهرة ١٩٩٤.

(٣) انظر: د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ٣١٥، القاهرة، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢، د. رزق الشامي: مناهج علم الكلام في مواجهة القضايا الفكرية المعاصرة: ١٣ وما بعدها

استخدام المنهج الجدلي العقيم الذى كثيراً ما يؤدى إلى إثارة الشُبه والشكوك دون أن يفضى إلى الإقناع واليقين، والانشغال عن مواجهة الخصوم الخارجين بالخصومات الداخلية التى أدت إلى تصدع جبهة علماء الكلام وضعف شوكتهم، وأتاحت الفرصة لأعداء الإسلام لممارسة أنشطتهم الهدامة[١]، وكذلك يجب الاعتماد على طريقة القرآن الكريم والرسول ﷺ فى توصيل العقائد الدينية إلى النفوس، فالعقيدة لا تعرض إلا بأسلوب العقيدة، وهى طريقة واضحة ميسرة تخاطب الإنسان فى عقله وقلبه ومشاعره[٢]. وكذلك ضرورة العناية ببيان آثار هذه العقائد فى نفوس أصحابها، وتوجب العناية بالمسائل التشريعية ذات الصبغة العملية، إذا تبين أنها تمس أصول الدين، وبصفة خاصة تلك المسائل التى تعود خصوم الإسلام على أن يثيروا من حولها جدلا فارغا مثل: الحدود الإسلامية لجرائم السرقة والزنا والقتل، ومعنى ذلك أن علم الكلام الجديد مطالب بأن يضطلع بمهمة الانتصار لكل ما صرح به واضع الملة، سواء كان ذلك فى مجال الاعتقاديات، أم فى مجال العمليات[٣].

هذا العلم الجديد تكون من مهمته عرض العقائد الإسلامية عرضاً واضحا مشرقا، وكذلك مجابهة حملات الغزو الفكرى التى توجه إلى الإسلام وتثير الشبهات حول عقائده ومبادئه وتشريعاته وحول شخص الرسول ﷺ وسيرة الصحابة رضوان الله عليهم، بهدف تشكيك المسلمين فى عقيدتهم وشريعتهم وقرآنهم وسنة نبيهم. وكذا يتعين عليه مواجهة الفكر المادى الملحد الذى أنكر الألوهية والنبوة والبعث

(١) انظر: د. عبد الحميد مدكور: مذكرات في علم الكلام: ٧٣، القاهرة ١٩٧٣.

(٢) انظر: د. رزق الشامي: مناهج علم الكلام: ٣ وما بعدها.

(٣) انظر: د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ١١، د. محمد السنهوتي: مدخل نقدي لدراسة علم الكلام: ٢٥٥.

والجنة والنار، ورفض الأديان كلها، وزعموا أنها خدعة يراد بها تخدير الشعوب، ولعل مما يعين على ذلك أن ينهج هذا العلم في تقرير مسائله منهجاً يستهدف الإقناع بوسائله العقلية والوجدانية على السواء، وأن يستند إلى مخاطبة الحس والفكر والبديهة والبصيرة معاً، وأن يستعين بكل ما يمكن أن يخدم فكرته وأهدافه من منجزات العلم وحقائق التاريخ ودراسات مقارنة الأديان، وأن يوجه عناية أكبر إلى دراسة مسائل العقيدة، كما وردت في الكتاب والسنة، بحيث يستوحى فيها النص في بساطة بعيداً عن تعقيدات المذاهب التي فرضتها ظروف ثقافية وتاريخية، انتهى عهدها، وأصبحت في ذمة التاريخ[1].

* * *

(١) انظر: د. رزق يوسف الشامي: مناهج علم الكلام في مواجهة القضايا الفكرية المعاصرة: ١٣ وما بعدها، د. يحيى فرغل: عوامل وأهداف ونشأة علم الكلام: ٣١٨ - ٣١٩، د. عبد الحميد مدكور: مذكرات في علم الكلام: ٧٣.

الفصـــل الثانـــى

موضوعات علم الكلام :

تعددت مذاهب المتكلمين على اختلاف اتجاهاتهم فى الموضوعات العقائدية التى يقوم علم الكلام على دراستها، فذهب الإيجى إلى أن «موضوعه كل حكم نظرى فى الغائب لمعلوم هو من العقائد الدينية أو يتوقف عليه إثبات شىء منها، سواء كان توقفا قريبا أو بعيدا، فالكلام هو العلم الأعلى، إليه تنتهى العلوم الشرعية كلها، وليست له مباد تبين فى علم آخر، وذلك لأن علماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليه من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها، فلم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلا. فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التى تتوقف عليها تلك العقائد، سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم هذا، فجاء علما مستغنيا فى نفسه عما عداه، بل مبادئه إما بينة بنفسها أو مبينة فيه، وهذه المبادئ المبينة فيه هى مسائل له، ومبادئ لمسائل أخرى لا تتوقف تلك المبادئ عليها. لئلا يلزم الدور، وعلى هذا فإن أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية»[1]. واتجه ابن خلدون إلى أن موضوعه «العقائد الإيمانية» بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فترفع البدع، وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد»[2]. ويقول: «**اعلم أن الشارع عين أموراً مخصوصة، كلفنا التصديق بها**

(١) المواقف : ١ / ٥٦ .

(٢) المقدمة : ٤٣٧ .

بقلوبنا، واعتقادها فى أنفسنا مع الإقرار بألسنتنا، وهى العقائد التى تقررت فى الدين. قال النبى ﷺ حين سئل عن الإيمان: «الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره، وهذه هى العقائد الإيمانية المقررة فى علم الكلام»[1].

ويؤكد «**الجرجاني**» نفس هذا الامر فى التعريفات، إذ يقول: «الكلام: علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهى للفلاسفة»[2].

ويشير «**الخوارزمى**» فى «مفاتيح العلوم» «**إلى أن مسائل علم الكلام**» تعود إلى القضايا التالية:

١ - حدوث الأجسام للرد على الدهرية القائلين بقدم الدهر، وإثبات محدث للعالم، وهو الله.

٢ - أنه واحد للرد على الثنويه والمثلثة من المجوس والزنادقة والنصارى.

٣ - أنه لا يشبه شيء للرد على المشبهة والمجسمة.

٤ - الكلام فى الرؤية ونفيها وإثباتها.

٥ - الكلام فى الصفات للرد على المعطلة.

---

(١) السابق: ٤٣٧ - ٤٣٨.

(٢) ص ٨٠، القاهرة، المطبعة الخيرية بدون تاريخ، وقارن: طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة: ١٢/١٦ ط حيدر آباد الدكن ١٣٢٨هـ، والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون: ٢٤ وما بعدها.

٦ - الكلام فى أفعال العباد، وهل يخلقها الله أو العباد أنفسهم، وأنه يريد القبائح أو لا يريدها.

٧ - حكم مرتكب الكبيرة.

٨ - الدلالة على النبوة بصفة عامة رداً على البراهمة والدلالة على نبوة محمد ﷺ خاصة.

٩ - القول فى الإمامة ومن يصلح لها(١).

ومن أقوال المتكلمين فى تحديد موضوعات علم الكلام التى تدور بصفة إجمالية حول «الله»، و«الإنسان»، و«العالم» نستطيع أن نقول: إن علم الكلام يشمل جانبين هما:

١ - العقائد الدينية، إذ يبحث عن وجود الله وصفاته، وعن النبوة ودلائلها والثواب والعقاب، وحرية الإرادة، وغير ذلك من القضايا العقائدية، وقد يطلق علماء الكلام على هذا الجانب «جليل الكلام».

٢ - والبحث فى المقدمات الأولية التى لابد منها لإثبات العقائد والتدليل عليها مثل الجوهر والعرض والحال والبحث فى الأدلة وأنواعها ومدى يقينية كل منها، وقد يطلق المتكلمون على هذا الجانب «دقيق الكلام»(٢).

وعلى أية حال، فإن الموضوعات التى يعالجها علم الكلام أربعة، وهى ليست على درجة واحدة من الأهمية، فبعضها يعد من صميم مباحث العلم، وبعضها يدرس على

(١) ص ١٧ - ١٨، القاهرة، المطبعة المنيرية ١٣٤٢هـ.

(٢) انظر: د. عبد المقصود عبد الغني: أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام: ١٤٠، القاهرة، بدون تاريخ.

أنه مقدمة أو تمهيد لمباحثه الأساسية، وبعضها ألحق بموضوعات هذا العلم لأسباب سوف نشير إليها فيما بعد .

١ - الموضوع الأول :

يتناول هذا الموضوع دراسة العقائد الدينية التى تشمل الإلهيات - ويدرس فيها ما يتعلق بوجود الله، وما ينبغى له من صفات الجلال والكمال، وما يستحيل عليه من صفات النقص، أى أنه يبحث فيه عن الله تعالى وصفاته وأفعاله - والنبوات - وهى المسائل التى يبحث فيها عن النبوة وأحوالها - والسمعيات - وهى المسائل التى لا تؤخذ إلا من السمع، ونعنى بها ما أخبرنا به الرسول ﷺ من البعث والحشر والحساب والجنة والنار والشفاعة والحوض والميزان . . .إلخ .

١ - فأما الإلهيات، فيدرس فيها ما يتعلق بوجود الله - تعالى - وما يجب له من صفات الكمال، وما يستحيل عليه من صفات النقص، ويتناول المتكلمون فى هذا المبحث الصفات السلبية، وهى العدم والبقاء، والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية، وكذلك صفات المعانى، وهى : القدرة والإرادة والعلم والحياة، والكلام والسمع والبصر، والصفات المعنوية، وهى : كونه - تعالى - قادراً، مريداً، عالماً، حياً، متكلماً، سميعاً، بصيراً .

كذلك يتناول المتكلمون فى هذا الموضوع أفعال الله - تعالى - كالهداية والتوفيق، والإضلال والخذلان، والختم والطبع، والثواب والعقاب، وفعل الصلاح والإصلاح .

كما يعنى المتكلمون - أيضا - بتقديم الأدلة على حدوث العالم وخلقه من عدم، أى إيجاده بعد أن لم يكن موجودا، لأن هذه مقدمة ضرورية للاستدلال على وجود

الله، وهم يستدلون على حدوث العالم . وهو ما سوى الله تعالى – بدليل الجوهر والعرض الذى يعتمد على أن العالم إما جواهر . وهى ما قامت بنفسها – وإما أعراض – وهى ما قامت بغيرها – وإذا كانت الأعراض حادثة، لأنها لا تبقى زمانين، فإن الجواهر حادثة، لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث مثله، فالعالم إذن حادث .

وبفعل التطورات الفكرية التى ألمت بعلم الكلام فى العصر الحديث، تلك التطورات التى انتهت به لدى بعض المتكلمين المعاصرين فى مصر إلى ضرورة تحويل موضوعه من «الإلهيات» إلى «الإنسانيات» والنظر إليه على أنه «علم إنسان»، وليس «علم الله»، أقول : نتيجة لهذه التطورات فإن هذا الجانب من موضوعات علم الكلام قد تعرض للنقد فى العصر الحديث، إذ يذهب البعض إلى أن تصور القدماء موضوع العلم على أنه «ذات الله» خطأ، لأن الذات الإلهية لا يمكن أن تكون موضوعا للعلم، وفى كل مرة تتحول الذات إلى موضوع يخطئ العلم، ويعم الخلط، فالحديث عن الله – إذن – خطأ فى تصور موضوع العلم، وجعل الذات موضوعاً فى حين أن الموضوع ذات . وتحتوى عبارة «موضوعه ذات الله» على تناقض داخلى، لأن الله – تعالى – هو المطلق، والعلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته تحويل للمطلق إلى نسبى، لأنه يخضع الظاهرة العامة إلى ظاهرة خاصة فى المكان والزمان، ويميز بينها وبين غيرها من الظواهر، والله – تعالى – موضوع العلم لا يبدو فى وقائع، ولا يتمايز عن غيره، ومن هنا فإن الله – تعالى – ليس موضوعاً للمعرفة أو التصور أو الإدراك أو التصديق، بل هو باعث على السلوك، ودافع للممارسة، وقصد للاتجاه الله – تعالى – طاقة حالة فى الإنسان من أجل أن يحيا ويعمل ويحس ويشعر ويتخيل[1].

(١) انظر، د. حسن حنفى، من العقيدة إلى الثورة، ١، ٨٢ وما بعدها .

وهو ينتقل من هذا النقد إلى الغاية الأساسية التى يهدف إليها، وهى تحويل هذا العلم من «الثيولوجيا» إلى «الأنثروبولوجيا»، فيجعل «الذات الإلهية» موضوع علم الكلام عند القدماء هى «الذات الإنسانية»، فهى أى، الذات الإلهية تعبر عن الإنسان، كما يود أن يكون، وبالتالى «فالذات الإلهية» اغتراب عن واقع الإنسان الذى أوجد هذه الذات حسب نموذجه العقلى، وقد أوضح ذلك، قائلا: «الحديث عن ذات الله – إذن – خطأ آخر فى نظرية السلوك الفردى الإنسانى أولا، والاجتماعى والتاريخى ثانيا، فتصور الله على أنه موجود كامل هو فى الحقيقة تعبير عن رغبة، وتحقيق لمطلب، وتمن لأمل، ونظرة بعيدة إلى هدف، وسير حثيث نحو غاية، وليس حكماً على وجود فى الخارج، فنحن بهذا التصور نعبر عن أعز ما لدينا وعن أعمق تمنياتنا فى أن نكون عاملين قادرين ونبعد عن أنفسنا عيوبنا ونقائصنا من موت وعجز وجهل، فذات الله هو ذاتنا مدفوعاً إلى الحد الأقصى، ومثلنا بعد أن شخصناها ماثلة أمام الأعين. ذات الله المطلق هو ذاتنا نحو المطلق، ورغبتنا فى تخطى الزمان وتجاوز المكان، ولكنه تخط وتجاوز على نحو خيالى، وتعويض نفسى عن التحقيق الفعلى لهذه المثل فى الحياة الإنسانية[١]»، وبذا يتم القضاء على العقائد الإسلامية تماماً ويتحول علم الكلام من مهمة الدفاع عن هذه العقائد بالأدلة الشرعية والعقلية إلى مهاجمة هذه العقائد ونقدها، وهو أمر أوضحنا تهافته من قبل[٢].

---

(١) السابق: ١ / ٨٨.

(٢) انظر: د. أحمد جاد: الفلسفة الإسلامية في مصر: ٥١٠ وما بعدها.

٢ - وأما النبوات فيدرس فيها بعض الموضوعات المتعلقة بالنبوة مثل: الكلام عن الوحي .أنواعه وإمكان وقوعه، وحاجة الناس إلى الأنبياء، وما يجب للرسل، وما يجوز، وما يستحيل، وطبيعة الرسالة، وهل هي هبة أو اكتساب، وعصمة الرسل ومعجزاتهم، ووجه دلالة المعجزة على صدقهم. كذلك يعنى المتكلمون بدراسة إعجاز القرآن وأسبابه المختلفة، كما يتكلمون عن عموم الرسالة الخاتمة وخصائصها وختمها للرسالات.

وقد تعرض هذا الجانب كذلك للنقد من قبل التيار الليبرالي الإنساني الحديث في علم الكلام، إذ يرى أصحابه أن إدخال الرسول كجزء من موضوع العلم هو تحويل للتوحيد من أساسه الأفقي - الوحي في التاريخ - إلى أساسه الرأسي، الصلة بين الله والنبي، وذلك بالحديث عن نظرية الاتصال ووسائل الاتصال، والحجاب، والملاك والمخيلة في حين أن ما يهمنا نحن هو الوحي بعد إعلانه وفهمه وتفسيره وتأويله من أجل الاستفادة منه في حياتنا العملية. كذلك فإن المعجزة التي تقرر بها صحة الوحي غير ذات أهمية، لأن الوحي في آخر مراحله - الوحي الإسلامي - له يقينه الداخلي، وصدقه الذاتي ولا يحتاج إلى برهان خارجي، فضلا عن أن المعجزة بمعنى كسر قوانين الطبيعة ربما كانت موجودة في المراحل السابقة للوحي من أجل تحرير الشعور الإنساني من سيطرة الطبيعة. إن الوحي في آخر مراحله إعلان لاستقلال الإنسان عقلا وإرادة دون حاجة إلى تدخل خارجي في عقله، أو في إرادته من أجل الحصول على معرفة أو تحقيق فعل(١).

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة: ١ / ٩٦، وانظر في نقد ذلك: د. أحمد جاد: الفلسفة الإسلامية في مصر: ٥١٠.

٣ - وأما السمعيات فهى أمور الغيب التى لاتؤخذ إلا عن طريق الشرع، ولايستقل العقل بإدراكها، وطريق ثبوتها هو القرآن الكريم والأحاديث النبوية الصحيحة، ومن السمعيات الملائكة والجن، والعرش والكرسى، وسؤال القبر، ونعيمه وعذابه، والبعث، والحشر والحساب والميزان والصراط والشفاعة والحوض والجنة والنار، والثواب والعقاب[١].

ويضيف المتكلمون إلى هذه الأقسام الثلاثة بعض الموضوعات المتعلقة بالإنسان، وأهم هذه الموضوعات مسألة أفعال العباد، وهم يبحثون فى هذا الموضوع علاقة أفعال الإنسان بالإرادة الإلهية والقدرة الإلهية، ويحاولون تقديم إجابة شافية لهذا السؤال: هل الإنسان مخير أم مسير[٢].

٢ - الموضوع الثانى:

مجادلة المخالفين للعقائد الإسلامية من أصحاب الديانات والملل الأخرى، والرد على شبهاتهم وتفنيد أدلتهم، ونقض أوهامهم، وقد اختلفت مناهج المتكلمين إزاء هذه المهمة، فبعضهم رأى أن يخصص لها مؤلفات مستقلة مثل واصل بن عطاء الذى ألفَ كتابا أسماه «**الألف مسألة فى الرد على المانوية**»، وأبى الحسن الأشعرى الذى ألف كتابا أسماه «جمل مقالات الملحدين»، والقاضى عبد الجبار الذى أفرد الجزء الخامس من كتابه «المغنى فى أبواب التوحيد والعدل لهذه المهمة[٣].

---

(١) انظر: الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد: ١٣٣ وما بعدها، بيروت، دار الكتب العلمية ١٩٨٣.

(٢) انظر: د. عبد الحميد مدكور: مذكرات فى علم الكلام: ٢٨.

(٣) انظر: د. عبد المقصود عبد المغنى: أصالة التفكير الفلسفى فى الإسلام: ١٤١، د. محمد السنهوتى: مدخهل نقدى إلى دراسة علم الكلام: ٣٠.

ولكن معظم المتكلمين جعلوا الرد على المخالفين مصاحبا لعرض العقائد الإسلامية، ومن أمثلة ذلك أنهم عند الحديث عن وجود الله - تعالى - يردون على منكرى الألوهية من الدهرية الملاحدة الذين يطلق عليهم اسم الطبائعيين، وعند الكلام عن التوحيد يردون على القائلين بالتثنية كالمجوس - أو بالتثليث - والقائلين بأكثر من ذلك كالمشركين. وعند الحديث عن النبوات يردون على منكرى النبوة كالبراهمة الذين يجحدون إرسال الرسل بدعوى استغناء العقل عنهم، واليهود الذين أنكروا نسخ الشرائع، وبالتالى أنكروا نبوة محمد - ﷺ - نجد ذلك لدى القاضى عبد الجبار فى «المغنى، وشرح الأصول الخمسة، و «المجموع المحيط بالتكليف» ولدى الشهرستانى فى «الملل والنحل» و«نهاية الإقدام فى علم الكلام» والأشعرى فى «اللمع» و «الإبانة عن أصول الديانة»، والباقلانى فى «التمهيد» والجوينى فى «الشامل فى أصول الدين» و «الإرشاد».

٣ - الموضوع الثالث:

وهو أحد الموضوعات المساعدة التى أضافها المتكلمون إلى المباحث التى تشكل جوهر هذا العلم من أجل تحقيق الغاية منه، وقد جعلوا المباحث التى يتضمنها هذا العلم مقدمة لعلم الكلام ومدخلا تمهيديا له كى تساعد المتكلمين على إقامة أدلتهم وبراهينهم، وقد أطلقوا على هذا العلم اسم «علم النظر»، وفيه يدرسون حكم النظر العقلى باعتباره طريقا للعلم الاستدلالى، ووسائل المعرفة ومصادرها وأنواعها، والمعارف من حيث كونها ضرورية أو نظرية بالإضافة إلى بعض موضوعات الفلسفة الطبيعية كالجواهر والأعراض، نجد ذلك لدى الباقلانى، والجوينى، والقاضى عبد

الجبار، والإيجى .

وقد استعان المتكلمون بعلم النظر لأمرين :

١ – أنهم كانوا يواجهون خصوما ألداء يجحدون نبوة محمد – ﷺ – ويشككون في أصول الدين ومبادئه، ويدينون بأفكار وعقائد مخالفة لما يدعو إليه الإسلام، لذلك كان من العبث أن يعول علماء الكلام على الأدلة الشرعية وحدها فى إثبات العقائد الإسلامية، وإقناع الخصوم بصحة هذه العقائد، حيث إن هؤلاء الخصوم لايؤمنون بالكتاب والسنة عنادا ومكابرة، ومن ثم لايسلمون بما يؤخذ منهما من أدلة رغم استنادها إلى البداهة وقيامها على المسلمات، وهذا هو الذي حفز علماء الكلام إلى مقارعة هؤلاء الخصوم بالأدلة العقلية البحتة ومجادلتهم بالحجج القائمة على أسس منطقية .

٢ – أن هؤلاء الخصوم كانوا على دراية بعلم المنطق، وكانوا يستخدمون مناهجه فى البرهنة والاستدلال والدفاع عن آرائهم ونظرياتهم، فوجد المتكلمون – وخصوصا المعتزلة – أنه لا مناص من أن يتسلحوا بأسلحة خصومهم، ليتمكنوا من مجادلتهم ومقارعتهم، وإدارة الحوار معهم بالمنهج الذى يحذقونه وبالطريقة التى يفهمونها[١] .

يقول التفتازانى : «**ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا به الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة، ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالهم وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد لايتميز**»[٢] .

(١) انظر : د . محمد السنهوتي : مدخل نقدى لدراسة علم الكلام : ٣٠ .

(٢) شرح العقائد النسفية : ١٧ . وقارن : الشهرستانى : الملل والنحل : ١ /٣٢–٣٣ .

وعلى أية حال فإن هذا العلم قد اختلط أو تأثر بالأبحاث الفلسفية حتى أن المتأخرين من المتكلمين «**كالإيجي**» صاحب «**المواقف**» و «**التفتازاني**» «**صاحب المقاصد**» وقبلهما البيضاوى الأشعرى صاحب «طوالع الأنوار» قد قسموا علم الكلام على نسق ما قسم أرسطوا الفلسفة، فجعلوا أولا بحثا خاصا بالعلم والنظر كمقدمة لهذا العلم، كما أن المنطق عند أرسطوا مقدمة لدراسة الفلسفة، ثم جعلوا قسما للأبحاث الطبيعية، ثم قسما خاصا بالأبحاث الإلهية ورتبوا كتبهم على هذا[1].

وقد درس المتكلمون فى هذه المقدمة الخاصة بعلم النظر عددا من المسائل الهامة، مثل الكلام فى حقيقة العلم ومعناه، وانقسام العالم إلى قديم ومحدث وانقسام المحدث إلى العلم الضرورى والعلم الكسبى، والأول هو الذى يدرك ببداهه العقول، ويلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكن معه الانفكاك منه، ولايتهيأ له الشك فى متعلقه مثل العلم بأن الكل أكبر الجزء وأن الضدين لايجتمعان. والثانى هو العلم الذى يحصل للإنسان عقب استدلال وتفكر، لأنه غير مدرك ببداهة العقل، ولهذا يصح الاعتراض عليه بطلب الدليل على صحته. ومن هذه المسائل التى عالجها المتلكمون وجوب النظر العقلى، وأن العلم بالله – تعالى – عن طريق البرهان هو أول الواجبات الشرعية على المكلف. والكلام فى معنى الدليل والاستدلال، وأن الدليل هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لايعرف باضطرار، وأن الاستدلال هو تقسيم المستدل وفكره فى المستدل عليه وتأمله له. كذلك بحث المتكلمون نظريتهم فى المعرفة ومصادرها ووسائلها وغاياتها. كما درسوا بعض موضوعات الفلسفة الطبيعية كالأجسام والجواهر والأعراض، نجد ذلك لدى الجوينى، والتفتازانى، والبيضاوى، والإيجى وغيرهم من

(١) انظر: د. على مصطفى الغراب: أبو الهذيل العلاف: ٣-٤ القاهرة، بدون تاريخ.

المتكلمين المتأخرين.

٤ - الموضوع الرابع

درس المتكلمون في عصر النشأة بعض الموضوعات الكلامية ذات الطابع العملي. كالبحث في الإمامة، والتولي والتبري، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحكم مرتكب الكبيرة وما يترتب عليه من نتائج دنيوية، فلم يكن بحثهم قاصراً على دائرة ضيقة من المسائل النظرية من الإلهيات والنبوات والسمعيات، وإنما تعداها إلى كل ما يتصل بالعقائد بطريق مباشر أو غير مباشر[١].

وفيما يتصل بموضوع الإمامة، فإن هذا الموضوع وإن لم يكن على صلة وثيقة بأصول الدين، حيث إنه من الأمور العملية، فإنه قد أصبح من موضوعات علم الكلام بتأثير الشيعة الذين لم ينظروا إلى الإمامة على أنها من أمور الحكم والسياسة، بل نظروا إليها على أنها ركن الدين وقاعدة الإسلام. يقول ابن خلدون: «وألحق بذلك الكلام في الإمامة، لما ظهر من بدعة الإمامية من قولهم إنها من عقائد الإيمان، وأنه يجب على النبي - ﷺ - تعيينها، والخروج عن العهدة في ذلك لمن هي له، فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن، وسموا مجموعه علم الكلام[٢].

وفي هذا الموضوع يدرس المتكلمون المسائل التي تتعلق بمنصب الإمامة، من حيث طريقة تعيين الإمام وشروطه، وما يجب عليه، وحكم الخروج عليه، نجد ذلك في مؤلفات مثل «**الإرشاد**» و «**الشامل**» **للجويني** و «**التمهيد**» **للباقلاني** و «**نهاية الإقدام**» **للشهرستاني**، و «**المواقف**» لعضد الدين الإيجي، وغير ذلك من المؤلفات الكلامية.

(١) انظر د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام ١٠.

(٢) المقدمة ٤٤٠.

الفصل الثالث

موقف المسلمين من علم الكلام:

لقد كانت الغاية من علم الكلام – كما سبق أن أوضحنا – هي بيان الأصول الإيمانية للدين الإسلامي، والدفاع عنها بالأدلة العقلية والنقلية، في مواجهة الهجمات العنيفة التي شنها الأعداء والخصوم قصداً إلى تشكيك المسلمين في دينهم، وإثارة البلبلة في نفوسهم. تلك هي غاية علم الكلام، وهي غاية جديرة بالاعتبار، ولكنه حين استقام علما، تعقد له الحلقات، وتتصارع فيه الآراء وتدون فيه الكتب، نشأت فيه فرق كلامية تتفاوت فيما بينها قرباً وبعداً عن جوهر العقيدة الإسلامية كما وردت في الكتاب والسنة، واستخدم علماؤه مناهج ليست على وفاق تام مع أساليب الاستدلال القرآنية، وتطور الأمر «بهذا العلم حتى وجدنا من يغلو من هذه الفرق إلى حد يكاد يخرجه من ملة الإسلام، ومن يسرف في تبنى المناهج الدخيلة والآراء الغريبة حتى يخلط الكلام في العقيدة بفلسفات ذات أصول وثنية شرقية أو غربية[1].

وبالتالي فقد ظهرت في البيئة الإسلامية أصوات تدعو إلى هجر الاشتغال بعلم الكلام، والنظر إليه على أنه بدعة من أكبر البدع، وكثيراً ما شددوا في الإنكار على المشتغلين به، لأنهم كانوا يرون أن ماجاوز البحث في الأحكام العملية، إنما هو ابتداع، لأن جوهر الإيمان عندهم هو الطاعة، لا كما يذهب إليه المعتزلة ومن نحا نحوهم من

---

(١) د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة الكلام: ٣٥. قارن. د. السنهوتي: مدخل نقدي لدراسة علم الكلام: ٢٤٤.

أنه هو العلم أو النظر العقلي[1]، وهي أصوات تستند إلى نصوص وردت عن النبي - ﷺ - ناهية عن الجدل في العقيدة، أو تؤيد ذلك ببعض الظواهر السلبية في الوسط الكلامي، كإهمال الدليل السمعي، أو تكفير الخصوم.

يقول ابن تيمية: «والمقصود أن ظهور هذه في الإسلام كان ابتداؤه من جهة هؤلاء المتكلمين المبتدعين، وهذه هي من أعظم أصول المتكلمين، وهذه وأمثالها من الكلام الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه والنهي عنه، وتجهيل أصحابه وتضليلهم، حيث سلكوا في الاستدلال طرقا ليست مستقيمة، واستدلوا بقضايا متضمنة للكذب، فلزمهم بها مسائل خالفوا بها نصوص الكتاب والسنة وصرائح المعقول فكانوا جاهلين كاذبين ظالمين في كثير من مسائلهم ووسائلهم وأحكامهم ودلائلهم، وكلام السلف والأئمة في ذم ذلك كثير مشهور في عامة كتب الإسلام[2].

وعلى أية حال فإن علم الكلام من العلوم التي منيت بهجوم من بعض الخصوم، وحظيت في نفس الوقت بتأييد كبير من كثير من أنصارها، وكان على رأس من تحدثوا في علم الكلام ودعوا إلى تجنبه هم أهل السلف والحديث، وكانت دعوتهم هذه يحدوها الإخلاص والخوف على العقول من البلبلة والاضطراب بعد ما رأوا من تضارب الآراء وتعارض الأدلة، فدعوا إلى التفويض والتسليم[3].

ولقد صارت هذه الأصوات التي تعارض علم الكلام تيارا واضحا في مراحل

---

(١) انظر: أبو الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام: ١١٤، تحقيق د. أحمد غراب، القاهرة ١٩٦٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٧/١٤٤ تحقيق د. محمد رشاد سالم، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود. ط أولى ١٩٨١.

(٣) انظر د. عبد الفتاح الفاوي: أصالة التفكير الإسلامي في علم الكلام: ٣١، القاهرة، مكتبة دار العلوم ١٩٨٣.

متعددة من مراحل الفكر الإسلامي، تظهر بوادره فيما ينسب إلى أئمة المذاهب الفقهية الأربعة من هجوم على علم الكلام[1]، ثم طوائف العلماء من المحدثين والصوفية، أمثال ابن تيمية في كتابه «درء تعارض العقل والنقل[2]» «وفي غيره من الكتب، و«الغزالي» في «إلجام العوام عن علم الكلام[3]» و «المنقذ من الضلال[4]»، وقد جمع السيوطي تراث معظم الأئمة الذين هاجموا علم الكلام في كتاب له بعنوان «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»، وفي عصرنا الحاضر لايزال هناك من يهاجم علم الكلام أمثال الشيخ عبد الحليم محمود في كتابه «الإسلام و العقل[5]»، والدكتور محمود قاسم في مقدمته لكتاب «مناهج الأدلة[6]» لابن رشد، والدكتور حسن حنفي في معظم كتاباته بصفة عامة، وخاصة «من العقيدة إلى الثورة[7]».

وفي مقابل هؤلاء الذين هاجموا علم الكلام، نجد من علماء المسلمين من دافعوا عن هذا العلم ونادوا بالاشتغال به، حتى ذهب بعضهم إلى أن الاشتغال به فرض عين على كل مكلف، وهذا هو الذي رجحه الإمام الرازي والآمدي[8]. يقول البياضي: «وصرح بفرضيته على الكفاية إمام الحرمين في «النهاية» والحليمي والبيهقي والغزالي، والرافعي، واليافعي، وابن عساكر في العزيز والروضة، والمحرر، والإرشاد،

(١) انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: ٧ / ٢٧٨.

(٢) انظر: ٧ / ١٤٣ وما بعدها.

(٣) ص ٢ وما بعدها.

(٤) ص ٨ وما بعدها.

(٥) انظر: ١٨ وما بعدها.

(٦) انظر: ٢٢ وما بعدها.

(٧) انظر: ١ / ١٢٢ وما بعدها.

(٨) انظر: ابن الكمال الهمام: المسامرة في شرح المسايرة: ١٢.

والتبيين، وصرح به الطيبي في شرح المشكاة، والمحلي في شرح جمع الجوامع، وقال الإمام ابن حجر الهيثمي في شرح المشكاة: إنه آكد فروض الكفاية بل هو فرض عين إذا وقعت شبهة توقف حلها عليه، فالمحاجة فيه ليس مما وراء قدر الحاجة المكروه كما ظُن[١]. ويقول الغزالي «اعلم أن التبحر في هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات، فأما أنه ليس من فروض الأعيان فقد اتضح ... أنه ليس يجب على كافة الخلق إلا التصديق الجازم، وتطهير القلب عن الريب والشك في الإيمان، وإنما تصير إزالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك»[٢]، ويقول الشيخ حسين والي: «حكمه - كما قال العلماء - الوجوب العيني على المكلف قبل الاشتغال بشيء، والواجب عليه ما يخرجه عن التقليد، وأقله معرفة كل عقيدة بالدليل الإجمالي. والواجب الكفائي على الأمة الإسلامية، والواجب عليها ما يتقدر معه على تحقيق مسائل الكلام بإقامة، الأدلة التفصيلية عليها حتى لاتكون فتنة ولا شبهة، وقالوا إن الوجوب في المسألتين وجوب الفروع، ففي تركه الإثم لا الكفر»[٣]، وهم يعتمدون على نصوص دينية وعلى كلام الأئمة الأربعة كأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل[٤]، وقد دافع رواد المدارس الكلامية عن علم الكلام، وهناك رسالة للإمام أبي الحسن الأشعري يدافع فيها عن الخوض في علم الكلام بعنوان:

---

(١) إشارات المرام من عبارات الإمام: ٣٥.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد: ٩.

(٣) كتاب التوحيد: ١٢٨ - ١٢٩.

(٤) انظر: د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ٨٠.

«استحسان الخوض فى علم الكلام[1]». وقد شارك فى الدفاع عن هذا العلم علماء وفلاسفة وصوفية مثل السبكى فى «الطبقات» وابن عساكر فى «التبيين» والبياضى فى إشارات المرام من عبارات الإمام» وغيرهم[2]. وفى العصر الحديث يدافع الدكتور / يحيىٰ فرغل عن علم الكلام ويدعوا إلى الاشتغال به[3]، وكذا الدكتور / حسن الشافعى[4].

وسنعرض فيما يلى آراء كل من المؤيدين والمعارضين لعلم الكلام، مع بيان الاعتراضات الموجهة إلى هذا العلم.

١ - موقف المؤيدين:

نجد فريقًا من علماء المسلمين أيد الاشتغال بعلم الكلام، ويأتى على رأس هذا الفريق علماء الكلام أنفسهم، الذين رأوا ضرورة النظر فى أصول الدين وإثباتها بالعقل، وساقوا الأدلة والبراهين على صحة موقفهم، وأشاروا إلى ضرورة النظر فى كتاباتهم، نجد ذلك على سبيل المثال لدى الأشعرى فى «استحسان الخوض فى علم الكلام»، ومن بعده نجد الأشاعرة من أمثال «الباقلانى» فى كتابه «التمهيد» والجوينى فى كتابه «الإرشاد»، والرازى فى كتابه «المطالب العالية» وغيرهم من اتباع هذا المذهب يوضحون أهمية النظر العقلى فى أصول الدين، بل تقديمه على السمع، إذ صحة السمع تتوقف عليه. والأمر مثل ذلك لدى الاتجاه الاعتزالى، وبصفة خاصة

(١) انظر: ٣ - ٤.

(٢) انظر: د. حسن الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام: ٣٨.

(٣) انظر: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ٨٥.

(٤) المدخل إلى دراسة علم الكلام: ٤٨.

القاضي عبد الجبار في «**المغني في أبواب العدل والتوحيد**» - الذي أفرد فيه جزءا خاصًا بعنوان «**النظر والمعارف**» لدرس هذه القضية - و «**المجموع المحيط بالتكليف**»، و «**شرح الأصول الخمسة**».

ولن نعرض هنا لموقف جميع علماء الكلام الذين ناصروا هذا العلم، لأن المقام لايتسع لهذا الإسهاب، ومن ثم فإننا سنكتفي بعرض مواقف محددة لبعض الأئمة المشهورين مثل الإمام أبي الحسن البصري، وجعفر الصادق، وأبي حنيفة النعمان، والغزالي، وأبي الحسن العامري.

ويبدو - كما يذهب أحد الباحثين المعاصرين - أن أبا الحسن البصري من أوائل من خاضوا في علم الكلام واشتغلوا ببعض مسائله[1]، ويبرر اشتغاله بعلم الكلام في رسالة ذكرها صاحب «المنية والأمل» أرسلها إلى عبد الملك بن مروان في رواية أخرى إلى الحجاج، وتتعلق هذه الرسالة بموضوع القضاء والقدر، وقد جاء فيها قوله «لم يكن أحد من السلف يذكر ذلك أو يجادل فيه، لأنهم كانوا على أمر واحد، وإنما أحدثنا الكلام فيه عما أحدث الناس من الفكرة له، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون به من المهلكات[2]. ويظهر أنه كان يرد على طائفة من المبتدعة مالوا إلى مذهب الجبر الخالص في أفعال العباد لتبرير معاصيهم، وأنه كان يرى في هذه المسألة رأى الإمام الحسن بن علي الذي كان يرفض فكرة الجبر المطلق، ويرى أن العباد مسئولون عن أفعالهم الاختيارية[3].

---

(١) انظر: د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/٢٤٨. القاهرة دار المعارف ١٩٦٥.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل: ١٢ - ١٤، ط حيدر آباد الدكن ١٣١٦هـ.

(٣) انظر: د. محمد السنهوتي: مدخل نقدي لدراسة علم الكلام: ٢٢٦.

ويروى عن الحسن البصرى أنه كتب إلى الحسن بن على يسأله عن القضاء والقدر، فكتب إليه قائلا: **«من لم يؤمن بقضاء الله - تعالى - وقدره خيره وشره فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر، وأن الله - تعالى - لايطاع استكراها، ولايعصى بغلبة، لأنه تعالى مالك لما ملكهم، وقادر على ما أقدرهم، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا، وإن لم يفعلوا، فليس هو الذى أجبرهم على ذلك، ولو أجبر الخلق على المعصية، لأسقط عنهم العقاب، ولو أهملهم فإن ذلك عجز فى القدرة، ولكنه الله - تعالى - له منهم المشيئة التى غيبها عنهم، فإن عملوا بالطاعة فله المنة عليهم، وإن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم»**[١].

كذلك يروى عن الإمام جعفر الصادق أنه كان يحث أصحابه على الاشتغال بعلم الكلام فى نطاق الرد على المبتدعة، وذكر الكلينى عن أبى عبد الله جعفر الصادق أنه قال ليونس بن يعقوب: «وددت أنك يايونس تحسن الكلام فقال يونس: جعلت فداك، سمعتك تنهى عن الكلام؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنما قلت ويل لهم إذا تركوا كلامى وصاروا إلى خلافه. ودعا حمران بن أعين، ومحمد بن الطيار، وهشام ابن سالم، فتكلموا بحضرته، وتكلم هشام من بعدهم، فأثنى أبو عبد الله على هشام ومدحه، وقال له مثلك من يكلم الناس[٢]. ويفهم من هذا أن الإمام جعفر الصادق كان يستحسن مزاولة الكلام، وأن نهيه عن الكلام أنما ينصب على كلام المبتدعة، ومما يدل على ذلك أنه ألف كتبا فى عنم الكلام، مثل: الرد على القدرية، وكتاب الرد على الخوارج[٣].

---

(١) توفيق أبو علم: الحسن بن على: ١٠٢.

(٢) المفيد بن النعمان: شرح عقائد الصدوق: ٢٦ - ٢٧.

(٣) انظر د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام: ١/ ٢٤٨.

ونجد الراغب الأصفهاني يجوز الاشتغال بعلم الكلام للعالم المأمون عليه من الضلال، وذلك في مجال الرد على أهل الأهواء، إذ يقول: «**أما الحكيم فإنه لا بأس بمجالسته إياهم، فإنه جار مجرى السلطان ذى عدة وأجناد وعتاد، لايخاف عليه العدو حيث ما توجه، ولهذا جوز له الاستماع إلى الشبهة، بل أوجب عليه أن يتتبع بقدر جهده كلامهم، ويسمع شبههم ليجاهدهم ويدافعهم والعالم أفضل المجاهدين الذابين عن الدين، فالجهاد جهادان: جهاد بالبنان وجهاد بالبيان، ولما تقدم سمي الله – تعالى – الحجة سلطانا في غير موضع في كتابه**»(١).

أما الإمام أبو حنيفة الذى صرف همته إلى مسائل الفقه دون مسائل الكلام، ودعا إلى عدم الاشتغال بعلم الكلام، فإنه قد أجاز لبعض أصحابه الاشتغال بعلم الكلام للرد على المبتدعة في عصره، ولقد كان الإمام نفسه يناظر في قضايا العقيدة حين يكون ذلك واجبا شرعيا، فأما ما نهى عنه أصحابه من الجدل، فهو الذى يرجو مقترفه أن يخطىء صاحبه لا لأن الحق معه، ولكن ليتحقق إخفاقه، ويحكم عليه بالكفر أو الفسق أو العصيان(٢).

جاء في رسالة العالم والمتعلم مايلي: «قال المتعلم: رأيت أقواما يقولون: **لا تدخلن هذه المداخل، فإن أصحاب نبى الله – ﷺ – لم يدخلوا في شيء من هذه الأمور، وقد يسعك ما يسعهم وجدت مثلهم كمثل رجل في نهر عظيم يكاد أن يغرق من قبل جهله بالمخاضة، فيقول: أثبت مكانك ولا تطلبن المخاضة**». **قال العالم: «قل**

---

(١) انظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة: ٢٤٢، تحقيق د. أبو اليزيد العجمي، القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٥.

(٢) انظر: د. أبو اليزيد العجمي: الفقهاء وبحوث العقيدة الإسلامية الموقف والمنهاج: ٨٨.

لهم... بل يسعني ما وسعهم لو كنتم بمنزلتهم، وليس بحضرتي مثل الذى كان بحضرتهم، وقد ابتلينا بمن يطعن علينا، ويستحل الدماء منا، فلا يسعنا أن لا نعلم من المخطىء منا والمصيب، وأن لانذب عن أنفسنا وحرمنا، فمثل أصحاب النبى - ﷺ - كقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم فلا يتكلفون السلاح ... مع أن الرجل إذ كف لسانه عن الكلام فيما اختلف فيه الناس، وقد سمع ذلك لم يطق أن يكف قلبه»[1].

ويبين أبو حنيفة فى بقية النص أن الرجل منا إذا كف نفسه ولم يبال أن يعرف من المخطىء ومن المصيب وسط هذا الجدل وقع فى أمور منها الجهالة، ومنها نزول الشبهة عليه، كما نزلت بغيره لايدرى كيف يخرج منها، ومنها أنه لايدرى من يحب فى الله ومن يبغض فى الله من هؤلاء. أما إذا عرف الرجل الحق والعدل، وامتنع عن أن يعرف ما به غيره من الباطل والجور، فإن أبا حنيفة يصفه بأنه أجهل الأصناف كلها ويسخر منه[2].

بل إن الإمام أبا حنيفة يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ يقرر - فيما نقله عنه بعض تلاميذه: «قال فى الفقه الأكبر. وإذا أشكل على الإنسان شىء من دقائق علم التوحيد، فإنه ينبغى له أن يعتقد فى الحال ما هو الصواب عند الله، إلى أن يجد عالما فيسأله ولايسعه تأخير الطلب، ولايعذر بالتوقف ويكفر أن وقف[3].

أما ما روى عن أبى حنيفة من انصراف عن علم الكلام وذم للخائضين فى مسائله، فيبدو أنه كان يقصد - كما يقرر أحد الباحثين المعاصرين - الجدل الذى يرجو مقترفه

(١) رسالة العالم والمتعلم: ٦ - ١٠، تحقيق: محمد زاهد الكوثرى، القاهرة، مطبعة الأنوار ١٣٦٨هـ.

(٢) السابق، وقارن: البياضى: إشارات المرام: ٤٠ - ٤١.

(٣) البياضى: إشارات المرام من علم الكلام: ١٠٥ - ١٠٦.

أن يزل صاحبه ويخطىء، لا لأن الحق ليس معه، ولكن ليتحقق إخفاقه، ويحكم عليه بالكفر أو الفسوق أو العصيان(1). يقول البياضي: «**وما روى عن الإمام من نهى ابنه حماد عن المناظرة فى الكلام، فإنما كان عن المناظرة بطريق التخطئة والإلزام، فإنه لما قال: رأيتك تتكلم، فلِمَ تنهانى؟ قال: كنا نتكلم، وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه، وأنتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد أن يزل صاحبه ويكفر**»(2).

ويصرح الإمام أبو حامد الغزالى بأن الخوض فى علم الكلام والاشتغال بمسائله من الأمور المهمة فى الدين بالنسبة لطائفة مخصوصة من المسلمين، إذ أن مقصوده إقامة البرهان على وجود الله – تعالى – وصفاته وأفعاله وصدق رسله، وهو يبيح استخدام هذا العلم فى إزالة شكوك طائفة من المسلمين اعتقدوا الحق تقليداً وسماعًا، ولكنهم خصوا فى الفطرة بذكاء وفطنة، فتنبهوا من أنفسهم لإشكالات تشككهم فى عقائدهم، أو قرع سمعهم شبهة من الشبهات، وحاكت فى صدورهم، فهؤلاء يجب التلطف بهم فى معالجتهم، وإماطة شكوكهم، وإعادة الطمأنينة إلى قلوبهم، بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم، ولو بمجرد تلاوة آية أو حديث. أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل، فإذا زالت شكوكهم بهذا القدر، فلا ينبغى أن يخاطبوا بالأدلة المحررة على مراسم الجدل، فإن كانوا أذكياء لاينفعهم إلا كلام يسير وعلى محك التحقيق، فعند ذلك يجوز أن يشافهوا بالدليل الحقيقى على حسب الحاجة، وفى موضع الإشكال على وجه الخصوص.

---

(1) انظر: د. أبو اليزيد العجمى: الفقهاء وبحوث العقيدة: ٨٨.

(2) انظر: إشارات المرام: ٣٥.

كذلك، فإن الغزالى يجوز استخدام هذا العلم فى إقناع أهل الضلالة الذين يتفرس فيهم مخايل الفطنة والذكاء، ويتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم فى عقائدهم من الريبة والشكوك، فهؤلاء يجب التلطف بهم فى استمالتهم إلى الحق، وردهم عن الباطل، وإرشادهم إلى الاعتقاد الصحيح بطريقة بعيدة عن المحاجة والتعصب، فإن ذلك يزيد فى دواعى الضلال، ويهيج بواعث التمادى والإضرار[1].

ولقد أوضح الغزالى حكم الاشتغال بعلم الكلام، فذكر أنه يكون فرض كفاية إذا احتاج إليها المسلمون فى مقارعة الكفار، وإبطال شبه المبتدعة الذين يتصدون لإغواء أهل الحق، فيجب أن يكون فى كل قطر من أقطار الإسلام مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة، ويصفى قلوب أهل السنة من عوارض البدعة، ويكون تعلم الكلام فرض عين على المسلم، إذا اعترته شبهه فى أصول الدين يخاف منها على عقيدته، فيجب عليه حينئذ أن يستعين على حل تلك الشبهة بما أمكن من الكلام،لأن إزالة الشكوك فى أصول الدين واجبة.

وهو يقرر أن علم الكلام ليس محموداً لذاته أو مذموما لذاته، إذ يقول: «إن فيه منفعة وفيه مضرة، فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال. وهو باعتبار مضرته فى وقت الاستضرار ومحله حرام[2].

كذلك فقد دعا العز بن عبد السلام إلى الاشتغال بعلم الكلام، إذ يقول: «زُعم أن المتكلمين فى ذلك على باطل خطأ، لأنه منع لأهل الحق من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإن لأهل الحق أن ينكروا المنكر، ويردوا على أهل الباطل أقوالهم وبدعهم،

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد: ٧ وما بعدها.

(٢) السابق: ٩ وما بعدها، وقارن احياء علوم الدين: ١/٩٧.

فكيف يكون مخطئا من أنكر المنكر ودعا إلى المعروف، ولم يرى سلف الأمة ينكرون على أهل البدع، وينصتون على الحق فى ذلك، كما فى مسائل القدر، والإرجاء، وخلق القرآن ونفى الصفات وغير ذلك، ولو جاءنا واحد، وقال أنا متحير فى إثبات ذلك أو نفيه، فهل نقول له حينئذ : لا تسأل عن هذا، وأن سؤالك عنه بدعة، وتأمره أن يبقى على شكه وتردده فى ذلك، ولانبين له الحق من الباطل، والخطأ من الصواب، لأن الكلام فى ذلك بدعة؟ كلا، وهذا باب لو فتح لاضل أهل الإسلام، وارتفعت الاحكام وكيف لا يكون ذلك من الدين، وقد تكلمت فيه طوائف المسلمين؟[1].

ونجد نفس الأمر - كذلك - لدى الإمام فخرالدين الرازى، إذ يقول «أن المصالح المعتبره أما مصالح المعاش أو مصالح المعاد. أما مصالح المعاش. فلا تنتظم إلا بمعرفة المبدأ والمعاد، وذلك لأنه لولا استقرار الشرائع الحقة لزال النظام، واختلفت المصالح، وحصل الهرج، ولم يأمن أحد على روحه ومحبوبه. وأما مصالح المعاد فلا يتم شيء منها إلا بمعرفة الله - تعالى - وبمعرفة ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وذلك لا يحصل إلا بهذا العلم»[2].

تلك هى أهم آراء العلماء الذين أجازوا الاشتغال بعلم الكلام، ولم يجدوا حرجا من مزاولته، بل امتدحوا اربابه، وأثنوا على ما بذلوه من جهد فى سبيل الدفاع عن العقيدة، وأوضح أنهم كانوا ينطلقون فى حكمهم هذا - من نقطة واحدة ويصدرون عن فكرة مشتركة، هى أن الحياة التى عاشها المسلمون بعد انقضاء عصر الصحابة، وما لابسها من أحداث، وما ثار فيها من فتن واختلافات، وما ظهر فيها من بدع وأهواء

(١) جمال الدين القاسمى : دلائل التوحيد : ٧٢، القاهرة، جمعية التاليف والنشر الأزهرية ١٣٤٦هـ.

(٢) المطالب العاليه من العلم الإلهى : ١/ ٤٠، تحقيق د. احمد حجازى السقا، بيروت ١٩٨٧.

وانحرافات [١]، بالإضافة إلى اختلاط المسلمين بكثير من اتباع الديانات والنحل السابقة على الإسلام، وما أسفر عنه هذا الاختلاط من شيوع الجدل العقدى الذى ظهرت بداياته على عهد النبى - ﷺ - وما صاحب ذلك من محاولات مكثفة للنيل من العقائد الإسلامية، وإثارة الشبهات حولها، وتشكيك المسلمين فى دينهم، كل ذلك فرض على علماء المسلمين أن يتصدوا لرد هذه الهجمات ومقاومة تلك البدع، وإثبات عقائدهم بالحجج العقلية والبراهين المنطقية، فلم يكن بد - والحال هذه - من قيام علم كلام جديد كى ينهض بهذه التبعة الثقيلة، ويضطلع بالمهمة الجليلة[٢].

٢ - موقف المعارضين:

أما الذين ذموا علم الكلام وعارضوا الاشتغال به فهم طائفة الفقهاء وأهل الحديث من السلف[٣]. فقد كان الإمام مالك (ت ١٧٩هـ) يعيب المراء والجدل فى الدين، ويقول: «إياكم والبدع، قيل: وما البدع؟ قال: الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولايسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان[٤]». وكان يقول: **«الكلام فى الدين اكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، وينهون الناس عنه، نحو الكلام فى رأى جهم بن صفوان والقدر وما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل»**[٥].

بل إن الإمام مالك كان يؤثم المتكلمين من أمثال عمرو بن عبيد من المعتزلة، ويرى

(١) انظر: البياضى: إشارات المرام: ٣٢ - ٣٣.

(٢) انظر: د. محمد السنهوتى: مدخل نقدى لدراسة علم الكلام: ٢٣٤.

(٣) انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٢٤٢.

(٤) السيوطى: صون المنطق: ٥٦ - ٥٧.

(٥) السابق: ١٣٥.

أن الاشتغال بعلم الكلام أشنع من الكبائر وأن من طلب الدين بالكلام تزندق، وبلغ من كراهيته للجدال في الدين أنه سئل «**يكون الرجل عالما بالسنة، إيجادل عنها؟ قال: لا ولكن يخبر بالسنة، فإن قبلت منه وإلا سكت**»[1].

ويقول ابن تيميه - كذلك - «**إن كلام مالك في ذم المبتدعة وهجرهم وعقوبتهم كثير، ومن أعظمهم عنده الجهمية، الذين يقولون: إن الله ليس فوق العرش، وأن الله لم يتكلم بالقرآن كله، وأنه لايرى، كما وردت به السنة، وينفون نحو ذلك من الصفات**»[2].

ويلاحظ أن النقد الذي وجهه الإمام مالك إلى علم الكلام وأربابه، ينصرف أساسا إلى الكلام الذي يزاوله أشخاص بذواتهم مثل جهم بن صفوان وعمرو بن عبيد وأمثالهم، الذين وسموا عند السلفية بالابتداع، وعلى الرغم من أن إمام أهل الحجاز ذم الكلام وأهله، وشنع على المتكلمين ووصفهم بالابتداع، وحارب التكلم في الصفات الإلهية، فإنا نرى له مذهبا كلاميا ينبثق عنه، ويعبر عن اتجاهه، فقد تكلم في بعض المسائل الاعتقادية على طريقة السلف ومناهجهم، لا على طريقة المتكلمين الذين ذمهم، وحذر منهم، وحكم عليهم بالابتداع والزندقة[3].

والإمام الشافعي رويت عنه أقوال كثيرة في ذم علم الكلام[4]، منها قوله بعد

---

(١) السابق: ١٣٤.

(٢) انظر: الاستقامة: ١/١٤ - ١٥ تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود ١٩٨٣.

(٣) انظر: د. محمد السنهوتي: مدخل نقدي لدراسة علم الكلام: ٢٣٦، د. أبو اليزيد العجمي: الفقهاء وبحوث العقيدة: ٧٢.

(٤) أنظر: ابن تيميه: الاستقامة: ١/١٥.

مناظرته «لحفص الفرد» لأن يلقى العبد الله بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام، وأني سمعت من حفص كلاما لا أقدر أن أحكيه[١]، ويقول: **«قد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما كنت ظننته قط، ولأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه. ماعدا الشرك، خير له من أن ينظر في الكلام[٢]»، «لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد[٣]».، «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام»[٤]، «ما تردى أحد بالكلام فأفلح[٥]»، «مذهبي في أهل الكلام تقميع رؤوسهم بالسياط وتشريدهم من البلاد[٦]».**

ويلاحظ أن هذه الأقوال المنسوبة للشافعي، تدل على مكابدة للكلام واشتغال به قبل الحكم عليه. يدل على ذلك ما حكاه الربيع عن الشافعي أنه قال: «لو أردت أن أضع على كل مخالف كتابا لفعلت، ولكن الكلام ليس من شأني، ولا أحب أن ينسب إليه منه[٧]»، وما رواه البيهقي عن المزني أنه قال: «جرت بيني وبين رجل مناظرة، فسألني عن أشياء كادت أن تشككني في ديني، فجئت إلى الشافعي، فقلت له: كان من الأمر كيت وكيت، فقال: هذه المسألة للملحدين، والجواب عنه كيت وكيت[٨]».

---

(١) انظر: ابن تيميه: درء تعارض العقل والنقل. ٧ / ١٤٦.

(٢) السابق

(٣) السابق.

(٤) السابق: ٧ / ١٤٧.

(٥) السابق: ٧ / ٢٤٤.

(٦) السيوطي: صون المنطق: ٦٥

(٧) السابق: ٦٦

(٨) الرازي: مناقب الإمام الشافعي. ٦٥ - ٦٦، بيروت، دار الكتب العلمية ١٩٥٣.

ومن هنا، كان مدخل الذين يوجهون أقوال الشافعي المروية في ذم علم الكلام إلى تجويز الاشتغال به بل الدعوة إليه، ومن هؤلاء ابن عساكر الذى يقرر أن ذم الشافعي لعلم الكلام، إنما يتوجه إلى كلام أهل البدع والأهواء، وقد أوضح ذلك قائلا: «فإنما عنى الشافعى الكلام البدعى المخالف عند اعتباره للدليل الشرعى[1]»، «فالشافعى إنما عنى بمقالته كلام حفص القدرى وأمثاله[2]»، «وقال البيهقى إنما أراد الشافعى بهذا الكلام حفصا الفرد وأمثاله من أهل البدع، وهكذا مراده بكل ما حكى عنه من ذم الكلام وذم أهله[3]»، «قال: وإنما يعنى – والله أعلم – بقوله: من ارتدى بالكلام لم يفلح، كلام أهل الأهواء الذين تركوا الكتاب والسنة، وجعلوا معولهم عقولهم، وأخذوا فى تسوية الكتاب عليها، وحين حملت عليهم السنة بزيادة بيان لنقض أقاويلهم اتهموا رواتها وأعرضوا عنها[4]»، «وفى كل هذا دلالة على أن الكلام المذموم إنما هو كلام أهل البدع الذى يخالف الكتاب والسنة، فأما الكلام الذى يوافق الكتاب والسنة، ويبين بالعقل والعبرة، فإنه محمود مرغوب فيه عندالحاجة، تكلم فيه الشافعى وغيره من أئمتنا[5]». ويذكر البياضى أن نهى الشافعى عن الكلام متوجه إلى البحث فى المسائل الاعتقادية بمحض العقول دون أخذ بالمنقول[6]».

وللإمام فخر الدين الرازى كلام طويل فى توجيه أقوال الشافعى إلى التجويز،

(١) السابق: ٧/٢٤٥.
(٢) السابق: ٧/٢٤٦.
(٣) السابق: ٧/٢٤٩.
(٤) السابق: ٧/٢٥٢.
(٥) السابق: ٧/٢٥٣.
(٦) إشارات المرام: ٤٢.

وطريق ذلك أن يحمل طعن الإمام الشافعي في علم الكلام على تأويلات:

الأول: أن الفتن العظيمة وقعت في ذلك الزمان بسبب خوض الناس في مسألة القرآن، وأهل البدع استعانوا بالسلطان، وقهروا أهل الحق، ولم يلتفوا إلى دلائل المحققين، فلما عرف الشافعي أن البحث عن هذا العلم في ذلك الزمان ليس لطلب الحق، وليس لله وفي الله، بل لأجل الدنيا والسلطنة، فلا جرم أن تركه وأعرض عنه، وذم من اشتغل به.

والثاني: أن يصرف ذلك الذم إلى الكلام الذي كان أهل البدعة ينصرونه ويقررونه، فإن في ذلك الزمان كان الكلام اسما للمتكلم في الاعتزال والقدر.

والثالث: لعله كان من مذهبه أن الاكتفاء بالدلائل المذكورة في كتاب الله - عز وجل - واجب، وأن الزيادة عليها والتوغل في المضايق التي لاسبيل للعقل إلى الخوض فيها غير جائز، فلهذا بالغ في ذم من حاول الخوض في تلك الدقائق[1].

وعلى أية حال، فلم يكن الشافعي - برغم نهيه عن الكلام ونفوره منه - يجهل هذا العلم، بل كان على إلمام به وبالمسائل التي يخوض فيها العلماء، كما تدل على ذلك النقول التي أوردها بلفخر الرازي في كتاب المناقب، ولكنه نهى عن الاشتغال به، لأن الخوض فيه لايصل بالمتناظرين إلى غاية، ولأن المخطيء في مسائله يكفر ولا يخطأ، كما صرح هو بذلك، وكيف يتصور جهل الشافعي بقضايا علم الكلام، وهو ذلك الإمام الجهبذ في العلم الذي جد في طلب المعرفة أنى كانت، واشتهر بالرحلة في طلب العلم ومناقشة أهل الرأي وأصحاب المذاهب، ودرس طرق الجدل وآداب البحث

(١) مناقب الإمام الشافعي: ٦٤ - ٦٥.

والمناظرة؟ إن إمام هذا شأنه لابد أن يكون ملما بثقافة عصره، وعلى دراية تامة بمذاهب المتكلمين وآرائهم

يضاف إلى هذا أن نهى الشافعي عن الاشتغال بعلم الكلام، هو في حد ذاته دليل قاطع على إلمامه بمسائل هذا العلم ومعرفته بمخاطره ذلك أن النهي عن الشيء هو في الواقع حكم على ذلك الشيء، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، فكيف يتصور عقلا أن ينهى الشافعي عن علم لايتصوره ولا يعرف مسائله، وللشافعي كلام في موضوعات هذا العلم، لأن أبوابه تتعلق بالعقيدة، ومن المحال ألا يكون لمثل الشافعي كلام فيها[1].

كذلك، فقد نهى الإمام أحمد بن حنبل عن الاشتغال بعلم الكلام ويروى عنه قوله: «لايفلح صاحب الكلام أبدا، ولا تكاد ترى أحدا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل[2]»، وبالغ في ذم هذا العلم حتى هجر الحارث المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة، وقال له: ويحك ألست تحكي بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر في تلك الشبهات فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث[3]». وإن كان ابن تيمية يرفض أن يكون ذلك سبب الشقاق بين الحارث المحاسبي وبين أحمد بن حنبل، وقد أوضح ذلك قائلا: «هجران أحمد للحارث لم يكن لهذا السبب ... وإنما هجره لأنه كان على قول ابن

(١) انظر د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/٢٤٥، د. أبو اليزيد العجمي فقه العقيدة عند الشافعي وأحمد: ١٣٠ وما بعدها، ود. محمد السنهوتي: مدخل نقدي لدراسة علم الكلام: ٢٣٩

(٢) السيوطي. صون المنطق والكلام: ١٨٩

(٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٤٧

كلاب، الذى وافق المعتزلة على صحة طريق الحركات وصحة طريق التركيب، ولم يوافقهم على نفى الصفات مطلقا، بل كان هو وأصحابه يثبتون أن الله فوق الخلق، عال على العالم، موصوف بالصفات، ويقررون ذلك بالعقل، وإن كان مضمون مذهبه نفى ما يقوم بذات الله من الأفعال وغيرها، مما يتعلق بمشيئته واختياره، وعلى ذلك بنى كلامه فى مسألة القرآن[1] ». بل لقد روى عن الإمام أحمد ابن حنبل قوله: « علماء الكلام زنادقة »[2].

وعلى الرغم من هذا، فإن الرجل قد خاض فى مسائل علم الكلام، ويذكر ابن تيمية فى هذا الصدد أن ابن حنبل « قد رد على الجهمية وغيرهم بالأدلة السمعية والعقلية، وذكر من كلامهم وحججهم ما لم يذكره غيره، بل استوفى حكاية مذهبهم وحججهم اتم استيفاء، ثم أبطل ذلك بالشرع والعقل[3] » ويضيف ابن تيمية موضحا اشتغال ابن حنبل بعلم الكلام، فهو « لم ينه عن نظر فى دليل عقلى صحيح يفضى إلى المطلوب، بل فى كلامه فى أصول الدين فى الرد على الجهمية وغيرهم من الاحتجاج بالأدلة العقلية على فساد قول المخالفين للسنة ما هو معروف فى كتبه وعند أصحابه، ولكن أحمد ذم من الكلام البدعى ما ذمه سائر الأئمة، وهو الكلام المخالف للكتاب والسنة، والكلام فى الله ودينه بغير علم ... وأحمد أشهر وأكثر كلاما فى أصول الدين بالأدلة العقلية: نقلها وعقلها من سائر الأئمة، لأنه ابتلى بمخالفى السنة، فاحتاج إلى ذلك. والموجود فى كلامه من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق

---

(١) السابق: ٧/١٤٧ - ١٤٨.

(٢) السيوطى: صون المنطق: ٢٨.

(٣) درء تعارض العقل والنقل: ٧/١٤٩.

السنة لم يوجد مثله فى كلام سائر الأئمة[1]»، وفى الجملة فإن «أحمد يستدل بالأدلة العقلية على المطالب الإلهية إذا كانت صحيحة، إنما يذم ما خالف الكتاب والسنة، أو الكلام بلا علم والكلام المبتدع فى الدين»[2].

وعلى أية حال، فإنه من التعسف أن ننكر مذهب ابن حنبل الكلامى وبصفة خاصة فى موقفه من محنة خلق القرآن، فقد ثبت ابن حنبل على موقفه من هذه القضية ثباتاً لم يعرفه التاريخ من قبل، وهو يعلن فى مواجهة المعتزلة أن القرآن كلام الله غير مخلوق . ولقد امتلأت كتب التاريخ بأخبار محنة هذا الإمام الجليل وهو يناظر المعتصم والقاضى أحمد بن دؤاد فى قضية خلق القرآن وينكر خلقه، معرضاً نفسه للضرب بالسياط، حتى خلعت كتفه ومالت عنقه[3].

يتبين – لنا مما سبق – أن الأئمة الذين ذموا علم الكلام وحذروا من الخوض فى مسائله، وشددوا فى الإنكار على أهله، إنما يقصدون الكلام البدعى الذى أولع أصحابه بالبحث فى مسائل عويصة من مسائل العقيدة، لم يكلفوا بالنظر فيها، مثل البحث فى الذات والصفات، ومسألة القدر، وتأويل المتشابه، ولكنهم مع ذلك حاولوا أن يخوضوا غمار هذه المشكلات وأن يحكموا فيها أنظارهم وعقولهم، وتوغلوا فى مضايق حرجة لاطاقة للعقل بالخوض فيها، ودفعهم حب الغلبة والاستعلاء على الخصم إلى التنابز بالكفر أحيانا متجاوزين بذلك منهج الصحابة الذين كانوا على

---

(١) السابق: ٧/١٥٣ – ١٥٤.

(٢) السابق: ٧/١٥٥.

(٣) انظر: د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام: ١/٢٥٢، د. محمد السنهوتى: مدخل نقدى لدراسة علم الكلام: ١/١٢٤، د. ابو اليزيد العجمى: فقه العقيدة عند الشافعى وأحمد: ٢٠٧.

منهاج واحد فى أصول الدين: «**فالسلف ذموا أهل الكلام الذين هم أهل الشبهات والأهواء، ولم يذموا أهل الكلام الذين هم أهل كلام صادق، يتضمن الدليل على معرفة الله – تعالى – وبيان ما يستحقه وما يمتنع عليه**[١]».

هؤلاء هم المتكلمون الذين ذمهم أهل السلف حقا، وهذا هو نوع الكلام الذى وجه الأئمة إليه انتقاداتهم العنيفة، وما كان لهؤلاء الأئمة أن يذموا الكلام الموافق للسنة، الموضح لأصول العقيدة عند ظهور الفتن، الرامى إلى دحض شبهات المعاندين، وتنفيد تخرصات المبطلين، هذا هو الكلام المحمود الذى كان يستحسنه الأئمة، وذلك هو المنهج الكلامى الرشيد الذى انتهجوه، وأخذوا أنفسهم به، حينما أكرهوا على الخوض فى مسائل علم الكلام، ردا على المبتدعة وتوضيحا لحقائق الدين[٢].

لقد قدم معارضوا علم الكلام العديد من الأدلة فى التنفير منه أو تحريم دراسته تماما، ومنها:

١ – نهى الكتاب والسنة عن الجدل فى الدين وتتبع المتشابهات نحو قوله – تعالى – ﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴿٧﴾**﴾[٣] وما روى عنه – ﷺ – «**تفكروا فى آلاء الله، ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا**[٤]» وقوله: «**ذروا المراء لقلة خيره**[٥]».

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: ٧ / ١٨١.

(٢) السابق: ٧ / ١٤٨ وما بعدها، د. محمد السنهوتي: مدخل نقدى لدراسة علم الكلام: ٢٤٢، د. على عبد الفتاح: الفرق الكلامية الإسلامية ١١٠.

(٣) آل عمران: ٧

(٤) البياضى: إشارات المرام: ٢٠.

(٥) السيوطى: صون المنطق: ٧٠.

ويرد أنصار علم الكلام على هذا الانتقاد موضحين أن المنهى عنه كلام أهل البدع[1]، أما الكلام الذى يوافق الكتاب والسنة، ويبين بالعقل والعبرة، فإنه محمود مرغوب فيه عند الحاجة، تكلم فيه الشافعي وغيره[2]، وعلى حد تعبير البياضي، فإن المقصود «كلام الفلاسفة وكلام أهل الخصومة، فأما المناظرة فيه على وجه إظهار الحق فلا كراهية فيه، بل هى المأمور به فى قوله – تعالى – ﴿ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥][3]. أضف إلى ذلك أن القرآن مشحون بآيات العقائد التى تفصل مسائل الاعتقاد وأدلتها، يقول القشيرى: «العجب ممن يقول ليس فى القرآن علم الكلام، وآيات الأحكام الشرعية تجدها محصورة، والآيات المنبهة على علم الأصول تربو على ذلك بكثير، فلا يجحد علم الكلام إلا مقلد أو ذو مذهب فاسد[4]. وقد أجاب الأشعرى – فى رسالة «استحسان الخوض فى علم الكلام – عن هذا الاعتراض، قائلا: «إن النبى – ﷺ – لم يجهل شيئا مما ذكرتموه من الكلام فى الجسم والعرض... وإن لم يتكلم فى كل واحد من ذلك معينا وكذلك العلماء والفقهاء من الصحابة، غير أن هذه الأشياء التى ذكرتموها معينة أصولها موجودة فى القرآن والسنة»[5].

والمذموم شرعا ما ذمه الله ورسوله كالجدل بالباطل، والجدل بغير علم. والجدل فى الحق بعد ما تبين.

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٢٧٣.

(٢) السابق: ٧/ ٢٥٣.

(٣) إشارات المرام: ٣٦.

(٤) السابق: ٤٨.

(٥) ص: ٢.

فأما المجادلة الشرعية، كالتى ذكرها الله – تعالى – عن الأنبياء عليهم السلام وأمر بها فى مثل قوله – تعالى – ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا ﴿٣٢﴾﴾ [١] وقوله – تعالى ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ﴿٨٣﴾﴾ [٢]، وقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ ﴿٢٥٨﴾﴾ [٣]، وأمثال ذلك قد يكون واجبا أو مستحبًا، وما كان كذلك لم يكن مذموما فى الشرع [٤].

٢ – أن الصحابة والتابعين لم يشتغلوا بهذا العلم، ولم يخوضوا فى مسائله، وإنما اعتمدوا فى دعوتهم إلى الله – تعالى – على أدلة القرآن الواضحة الميسرة، المفضية إلى اليقين التام، وأضربوا عن طريقة المتكلمين الجدلية، لما تخوفوه من فتنتها، وعلموه من سوء عاقبتها [٥].

ولقد أوضح العز بن عبد السلام أن سكوت الصحابة عن علم الكلام كان قبل ظهور البدعة– إلى أن ظهرت فتكلموا فيها، فالبدع يجوز السكوت عنها ما دامت خامدة، فإن ظهرت وجب إنكارها وبيان أوجه فسادها، إذ لايمكن السكوت عن باطل تمكنت شبهته فى القلوب، والتكلم فى حل الشبهة سنة عمل بها رسول الله – ﷺ – ثم جرى على ذلك الصحابة والتابعون، كما حدث من مناقشة عمر للقدرية، ومناظرة السلف للمعتزلة [٦].

---

(١) هود: ٣٢.

(٢) الأنعام: ٨٣.

(٣) البقرة: ٢٥٨.

(٤) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: ٧/١٥٦.

(٥) الأشعر: رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام: ١، والسيوطى: صون المنطق: ٣٢ وما بعدها.

(٦) انظر: جمال الدين القاسمى: دلائل التوحيد: ٧٣ وما بعدها.

كذلك فإن عدم اشتغال الصحابة بمسائل هذا العلم، ربما يعود إلى عدم وجودها فى عصرهم، يقول الأشعرى: «إن هذه المسائل التى سألوا عنها قد علمها رسول الله - ﷺ - ولم يجهل فيها، وإن كانت أصولها موجودة فى القرآن والسنة، وما حدث شىء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه، وبحثوا عنه، وناظروا فيه وجادلوا فى مسائل العول والجدات من مسائل الفرائض وغير ذلك من الأحكام[1]. فالصحابة والتابعون «مثلهم كمثل قوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم، فلا يتكلفون السلاح، ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا، فلا يسعنا إلا نعلم من المخطىء منا ومن المصيب[2].

ولعل مما يعزز هذا الرد أن كثيرا من أئمة السلف الذين عرفوا بكراهيتهم لعلم الكلام اضطروا إلى مزاولة هذا العلم، ردا على مقالات الزنادقة وأهل الأهواء والبدع، وألفوا فى ذلك كتبا ذات اتجاه كلامى موافق لما جاء فى الكتاب والسنة، يقول البياضى: «وجميع المتكلمين من سلف الأمة منذ تكلموا فى هذه المسائل مع الخصوم، وأثبتوا دلالتها فى التصانيف لم يزيدوا على ما فى الكتاب من الإشارات إلى ذلك، بل لم يستخرجوا من قعور تلك البحور، وإن عاصت فيها أفكارهم عشر ما فيها من درر الحجج وغرر المعانى والنكت، كما فى فصل المعجزات من التبصرة النسفية والآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من أن تحصى، فكيف يقال إن النبى - ﷺ - والصحابة - رضى الله عنهم، لم يخوضوا فى هذه الأدلة، وكانوا منكرين للخوض فيها[3]. بل إن الصحابة أنفسهم قد خاضوا

(١) استحسان الخوض فى علم الكلام: ٣.
(٢) البياضى: إشارات المرام: ٢٢١.
(٣) السابق: ٤٧.

فى مسائل هذا العلم، وقاموا بالرد على شبهات المبتدعة في مسائل العقيدة كالقدرية والخوارج، وكان يستندون فى ذلك على النقل والعقل[1].

٣ – أن علماء الأمة قد كرهوا هذا اللون من البحث فى مسائل العقيدة، ونهوا اتباعهم عن الاشتغال به، مثل قول الشافعى: «لأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه، ما عدا الشرك، خير له من أن ينظر فى الكلام[2]، وقوله: «لو علم الناس ما فى الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد»[3]. وقول أحمد بن حنبل: «لايفلح صاحب الكلام أبدا، ولا تكاد ترى أحداً نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دَغَل[4]». ومثل ما نسب إلى أبى حنيفة فى نهيه لابنه حماد عن المناظرة[5].

والحق أن هذا الذم الذى وجهه السلف إلى علم الكلام يتوجه إلى كلام أهل البدعة «والذى ذمه السلف هو الكلام المخالف للكتاب والسنة، وهذا لايكون فى نفس الأمر إلا باطلا، فمن جادل جادل بالباطل[6]»، وقريب من هذا ما نجده لدى البياضى الذى يقرر «أن ذم السلف رحمهم الله – تعالى – كالنخعى، والشعبى، وعطاء، ومكحول وأضرابهم للكلام، ومنعهم من الخوض فيه للأنام محمول على كلام المخالفين لأهل السنة من مبتدعة القدرية المشتبهة بالفلسفة والشيعة وأمثالهم الناشئين فى أواخر زمان السلف الصالحين، وعلى المناظرة فيه للغلبه والإيراد والخوض مع المتوغلين، فيما لايتوقف عليه إثبات أصول الدين[7].

(١) انظر: د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام: ٤٢.

(٢) انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: ٧/١٤٦.

(٣) السابق. (٤) السابق: ٧/١٤٧.

(٥) البياضى: إشارات المرام: ٣٥.

(٦) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٧/١٧٠. (٧) إشارات المرام: ٤٧.

وقد اشتغل السلف بلون من الكلام يتفق مع ما جاء فى الكتاب والسنة، فالف أبو حنيفة الفقه الأكبر، وناظر الشافعى حفصا الفرد فى مسألة القدر وكتب ابن حنبل فى الرد على الجهمية. يقول ابن تيمية - موضحا ذلك - «أن أحمد لم ينه عن نظر فى دليل عقلى صحيح يفضى إلى المطلوب،بل فى كلامه فى أصول الدين فى الرد على الجهمية وغيرهم من الاحتجاج بالأدلة العقلية على فساد قول المخالفين للسنة، ما هو معروف فى كتبه وعند أصحابه... وأحمد أشهر وأكثر كلاما فى أصول الدين بالأدلة القطعية: نقلها وعقلها من سائر الأئمة؟ لأنه ابتلى بمخالفى السنة فاحتاج إلى ذلك والموجود فى كلامه من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السنة، لم يوجد مثله فى كلام سائر الأئمة [1].

أما ما روى عن الإمام أبى حنيفة من نهى ابنه حماد عن المناظرة، فإنما كان عن المناظرة بطريق التخطئة والإلزام، فإنه لما قال: رأيتك تتكلم، فلم تنهانى؟ قال: كنا نتكلم، وكل واحد منا كان الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه، وأنتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد أن يزل صاحبه ويكفر، ومن أراد، فقد كفركما فى المحيط [2].

٤ - أن بعض المتكلمين يستهينون بالسنة النبوية ويعرضون عن الأدلة السمعية على اعتبار أنها لاتفيد اليقين كما فعل الرازى [3]، أو جحد القياس الشرعى كما ذهب النظام [4].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٧/١٥٣ - ١٥٤.

(٢) انظر: البياضى: إشارات المرام: ٣٥.

(٣) انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: ٧/٢٧٥.

(٤) السابق: ٧/١٥١، البياضى: إشارات المرام: ٤٦.

والحق أن ذلك أمر وقع فيه بعض المتكلمين من المعتزلة ومتأخرى الأشعرية[1]، ولكن ذلك ليس سمة عامة لكل علماء الكلام، فهناك الكثير منهم من التزم أدلة الكتاب والسنة بالإضافة إلى أدلة العقل وإجماع الأمة، فقد رد الإمام أحمد بن حنبل على الجهمية بالأدلة السمعية والعقلية[2]، وهو يستدل بالأدلة العقلية على المطالب الإلهية إذا كانت صحيحة[3]. والأمر مثل ذلك لدى ابن تيمية[4].

٥ - أن المتكلمين قد تأثروا بالمنطق باليونانى فى منهج الاستدلال، وخلطوا مناهج الفلسفة بمناهج الكلام وبخاصة لدى المتأخرين منهم[5]، مما زهد الناس فى هذا العلم، لأن هذا المنهج قد يتعارض مع منهج القرآن وأساليبه.

ويقرر أبو الحسن الندوى أن المتكلمين قد غلوا فى تقدير العقل، ووسعوا حدوده، وصاروا يعتمدون على الاستدلال الفلسفى والقياس المنطقى فى تقرير العقائد الدينية وإثبات الحقائق الغيبية وظنوا أنهم بذلك يحسنون صنعا، ولكنهم أساءوا إلى علم الكلام من حيث لم يشعروا فقد أدت هذه النزعة إلى طغيان الجفاف الفلسفى على علم الكلام، وحالت بينه وبين مخالطة القلوب وإيقاظ النفوس، وتحريك الوجدان، وهى أمور حيوية تجد مصدرها الفياض فى أسلوب القرآن وطريقة إقناعه. لقد استطاع المتكلمون باستخدامهم مناهج الفلاسفة والمناطقة أن يكسبوا عقولهم جدة ونشاطا،

---

(١) انظر: د. حسن الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام: ١٣٧ ومابعدها.

(٢) انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: ٧/١٤٩.

(٣) السابق: ٧/١٥٥

(٤) السابق: ٧ / ٢٥٥.

(٥) انظر: السيوطى: صون المنطق: ٢ / ١٠ وما بعدها، وابن خلدون مقدمة: ٤٤١.

وأن يفحموا المجادلين ويقطعوا ألسنة المعارضين بقوة استدلالهم وبراعتهم في المناظرة، لكنهم عجزوا عن أن يسكبوا في القلوب سكينة وإيمانًا، وأن يورثوا أهل الشك يقينا وإذعانا، وأحدثت مناهج بحثهم وأساليب استدلالهم عقداً في القلوب والعقول، عجز علم الكلام نفسه عن حلها وفك عقالها[1].

ولقد أثبتت البحوث الحديثة أن علماء الكلام الأوائل لم يستخدموا المنطق اليوناني، إذ كان لهم منهجهم الذى يعتمد على الكتاب والسنة وهو يقوم على أمرين: أحدهما النقد التاريخي المستخدم في علم الحديث، والآخر الاستدلال الاستقرائي المستخدم في القياس الفقهي لدى علماء أصول الفقه[2]. وقد حدث هذا الاختلاط بين المنطق والكلام فيما بعد في القرنين الرابع والخامس. وهنا يجب علينا أن نلاحظ أن المنطق اليوناني لم يقتصر على الكلام فقط بل دخل في أصول الفقه بل لدى بعض الصوفية كذلك، خاصة بعد أن حاول أبو حامد الغزالي رد أشكال المنطق الصوري إلى القرآن الكريم، وخلطه بعلم أصول الفقه وهو أبعد من الكلام عن الفلسفة ولواحقها، بالإضافة إلى أن هجوم بعض العلماء كابن تيمية على المنطق اليوناني، لم يكن رفضًا كاملا لهذا المنطق بقدر ما كان نقدا له واستكشافا لطرق أخرى في الاستدلال[3].

٦ - أن الجدل الذى شاع بين الفرق الكلامية قد شتت الأمة إلى شيع وأحزاب، يجادل بعضها بعضا، ويطعن بعضها في بعض، وكان ذلك نتيجة حتمية لإنحرافهم

---

(١) رجال الفكر والدعوة في الإسلام: ١٦٣ وما بعدها.

(٢) انظر: د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١١٥.

(٣) انظر: د. حسن الشافعي: مدخل إلى دراسة علم الكلام: ٤٤.

عن المنهج القويم الذى سنه القرآن الكريم والسنة الشريفة، وانتهى الأمر إلى ظهور البدع فى العقيدة، وهى أخطر من بدع العمل[1]، ومن المؤكد أن هذه المناهج الجدلية لايمكن أن تفضى إلى اليقين التام والإيمان الجازم فى مسائل العقيدة، ولعل هذا ما أشار إليه أبو حامد الغزالى بقوله: «الإيمان المستفاد من الدليل الكلامى ضعيف جدا مشرف على الزوال بكل شبهة[2]».

والحق – كما يقول أستاذنا الدكتور حسن الشافعى – أن الخلاف نجم عن النزعات المغرضة عن هدى الكتاب والسنة وطريقة سلف الأمة كالخوارج والمعتزلة والمشبهة. وأما التوحيد فيكون باستخدام طريقة الصحابة فى تحكيم الكتاب والسنة فهم الراسخون فى العلم بهما، فإن القرآن لاينطق كما قال على – كرم الله وجهه – فى مواجهة الخوارج، ولابد من رد الأمر عند الاختلاف إلى أولى الأمر العالمين بكتاب الله وسنة رسوله – ﷺ – [3].

ولقد عالج شيخ الإسلام ابن تيمية فى كتابه «درء تعارض العقل والنقل» موقف السلف من علم الكلام، وذكر آراء العلماء الذين ذموا علم الكلام ونهوا عن الخوض فيه والاشتغال به «كمالك» و«الشافعى» و«أحمد»[4]، ثم يقول: «وأحمد – رضى الله عنه – قد رد على الجهمية وغيرهم بالأدلة السمعية والعقلية، وذكر من كلامهم وحججهم ما لم يذكره غيره، بل استوفى حكاية مذهبهم وحججهم أتم استيفاء، ثم أبطل ذلك بالشرع والعقل[5]»، يقول – كذلك – أن «أحمد لم ينه عن نظر فى دليل

(١) انظر: السابق: ٤١، ابن تيميه: درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٢٨٢.

(٢) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: ١٧٤.

(٣) انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام: ٤٤.

(٤) انظر: ٧/ ١٤٦ وما بعدها.

(٥) السابق: ٧/ ١٤٧.

عقلى صحيح يفضى إلى المطلوب، بل فى كلامه فى أصول الدين فى الرد على الجهمية وغيرهم من الاحتجاج بالأدلة العقلية على فساد قول المخالفين للسنة ما هو معروف فى كتبه وعند أصحابه ولكن أحمد ذم من الكلام البدعى ما ذمه سائر الأئمة، وهو الكلام المخالف للكتاب والسنة ... وأحمد أشهر وأكثر كلامًا فى أصول الدين بالأدلة القطعية نقلها وعقلها من سائر الأمة، لأنه ابتلى بمخالفى السنة فاحتاج إلى ذلك، والموجود فى كلامه من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السنة، لم يوجد مثله فى كلام سائر الأئمة[1].

ولدى بعض الاتجاهات الفكرية المعاصرة التى نزعت إلى تجديد علم الكلام التقليدى وإعادة بنائه على أساس «إنسانى» لا على أساس «لاهوتى»، على اعتبار أن الوضع الحقيقى لعلم الكلام أن يكون علم «إنسان» لا علم «إله»، وأن الإنسان لابد أن يكون المحور الأساسى الذى تدور حوله مباحث أصول الدين، أقول اتجه بعض الدارسين إلى القول بأن علم الكلام بوضعه التقليدى لايمكن أن يكون «فرض عين» ولا «فرض كفاية»، أما إذا كان القصد منه «لاهوت الأرض»، و «لاهوت الثورة»، و«لاهوت التنمية»، و «لاهوت التقدم» و «لاهوت التحرر» و «لاهوت الوحدة الوطنية»، أى العلم الذى يتناول مصالح المسلمين بالتحليل، والذى يحبذ المسلمين للدفاع عن مصالحهم فهو «فرض عين» على كل مسلم ومسلمة، علم أصول الدين «فرض عين» لابمعنى علم الكلام القديم، ولكن بمعنى تأصيل النظر، وتأسيس القواعد التى يمكن بواسطتها إعادة فهم الإسلام كنظام للحياة الفردية والجماعية، وذلك

---

(١) السابق: ٧/١٥٣-١٥٥.

بتغيير مضمون العلم طبقا لنوعية الخطر واتجاهه، والانتقال من علم «اللاهوت» إلى «لاهوت الأرض»، ومن «لاهوت النبوة» إلى «لاهوت التحرر»، ومن لاهوت المعاد«إلى «لاهوت التنمية[1]».

والحقيقة أن هذه النظرة إلى علم الكلام تفضى إلى قلب مضمون هذا العلم رأسا على عقب، بل تنتهى إلى تدميره تماما بعد أن أضحى بغير مضمون، إذ انتهى دور الموضوعات والقضايا التى يعالجها – أصول الدين – وأصبحت غير ذات أهمية من الناحية التاريخية والموضوعية[2].

---

(١) انظر د. حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة: ١ / ١٣٢ ومابعدها.

(٢) انظر: د. أحمد جاد: الفلسفة الإسلامية في مصر: ٦١١ وما بعدها.

الباب الثاني

مختصر تاريخ علم الكلام

الفصل الأول

مرحلة النشأة:

لم ينشأ علم الكلام فى الإسلام نتيجة سبب بعينه، وإنما هو نتاج أسباب متضامنة، اقتضت وجوده على الصورة التى نراه عليها فى تاريخ الفكر الإسلامى، فلم ينشأ طفرة واحدة، بل نمت موضوعاته وتكاملت مسألة بعد مسألة، شأنه فى ذلك شأن كل العلوم الإسلامية الأخرى.

وتمتد مرحلة النشأة لتشمل القرنين الأول والثانى، لدى البعض[1] أو تشمل القرن الأول فقط لدى البعض الآخر[2]، وهى مرحلة العزلة أو ما قبل الاختلاط إذ كان التفكير الإسلامى فى أصول الدين إسلاميًا خالصا، لم يشتبك مع تفكير آخر غير عربى عن طريق مجالس البحث والمناظرة أو طريق مدارسة الكتب الأجنبية بعد نقلها وترجمتها[3]. وهى مرحلة بدأت فيها المناقشات والمباحثات حول بعض المسائل الاعتقادية ونشأ عن بعض المناقشات والمباحثات خلافات فى الرأى تحولت بعد حين إلى اتجاهات تتبناها بعض الطوائف أو الجماعات، ولكن هذه المباحث لم تدون كلها والاتجاهات الناجمة عنها لم تتحول إلى مذاهب مكتملة لها آراؤها فى المسائل الاعتقادية – كما سيحدث فى المرحلة التالية – بل إن الأمر اقتصر على إبداء الرأى فى

(١) انظر: د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ١٥ – ١٦.

(٢) انظر: د. محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى: ١ / ٢٣، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٨.

(٣) السابق.

مسألة معينة أو عده مسائل متفرقة وتغلب الطابع السياسى على هذه التجمعات دون الطابع الفكرى، وأوضح مثال على ذلك حالة الخوارج[1].

وهذه المرحلة تنقسم لدى أحد الباحثين المعاصرين إلى فترتين:

أ - حياة النبى - ﷺ - وقد خاض مع الصحابة فيها فى أدق الأمور وأعوص مسائل التوحيد، وكان الوحى ينزل حاسماً للقضايا لاسيما القضايا الغيبية، فكان - ﷺ - يرشدهم إلى كيفية التعامل مع القضايا العقلية كما فى حديث الوسوسة، كما أن القرآن الكريم قد حرك لدى الصحابة المشاعر والأحاسيس الفطرية.

ب - عصر الصحابة، وقد ظهرت فيه بوادر الحركات والفرق ذات الطابع السياسى كالخوارج والقدرية، وكان الأسلوب الدفاعى هو الغالب على تلك الفترة[2].

لقد تضافرت عوامل متعددة - داخلية وخارجية - أدت إلى نشأة علم الكلام فى البيئة الإسلامية، فهناك عوامل منبعثة من داخل الجماعة الإسلامية ذاتها، كالخلاف حول بعض النصوص الدينية، مما أدى إلى اختلاف وجهات النظر فى تفسير العقائد، والخوض فى مشكلات عقائدية نظرية لم يعرفها الجيل الأول من المسلمين، وكالخلاف السياسى الحادث حول مشكلة الإمامة، وهو الخلاف الذى أدى إلى ظهور الفرق، وهو إن كان سياساً فى منشئه، إلا أنه تطور فأصبح متصلا بالعقائد. وهناك عوامل وافدة من خارج الجماعة الإسلامية أعانت على وجود الكلام وازدهاره، وذلك مثل التقاء الإسلام بحضارات وديانات الأمم المفتوحة، مما ترتب عليه صراع عقائدى بينها وبينه،

---

(١) انظر: د. حسن الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام: ٥٣.

(٢) انظر: رزق الشامى: مناهج علم الكلام فى مواجهة القضايا الفكرية المعاصرة: ١٠.

ومثل حركة الترجمة التى ترتب عليها انتقال الفلسفة اليونانية إلى المسلمين، ووجود نشاط فكرى هائل امتد أثره، فيما امتد إليه، إلى علم الكلام أو علم العقائد الإسلامية[١].

إن أهم العوامل الداخلية التى أثرت فى نشأة علم الكلام ثلاثة، هى :

١ - القرآن الكريم.

٢ - الخلافات السياسية بين المسلمين حول مسألة الإمامة.

٣ - تغير أحوال المسلمين بعد الفتوحات الإسلامية.

وسوف نتناول كل عامل من هذه العوامل الداخلية التى أثرت بقوة فى نشأة علم الكلام، والتى تلقى الضوء على مدى أصالة هذا العلم فى البيئة الإسلامية، بدلا من رده إلى مصادر خارجية دينية كانت أم فلسفية[٢]، فيما يلى :

١ - القرآن الكريم :

لقد كان للقرآن الكريم أكبر الأثر فى نشأة علم الكلام[٣]. وإثارة النظر العقلى فى الإسلام، وذلك بما اشتمل عليه من دعوة إلى النظر والتفكير فى عالم الآفاق والأنفس، وفيما جاء به من الهدى والنور، وبما عرضه من أساليب البرهنة، والاستدلال على

---

(١) انظر: د. أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته: ٦ - ٧، د. محمد السنهوتى : مدخل نقدى لدراسة علم الكلام: ١١١، د. عبد الفتاح الفاوى : أصالة التفكير الفلسفى فى علم الكلام: ١٣ وما بعدها، د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام، دراسة فلسفية : المعتزلة، الأشاعرة، الشيعة : ١٠ وما بعدها، الأسكندرية ١٩٦٩.

(2) See: H. Wolfson: The Philosophy of the Kalam; p. 110.

(٣) انظر: د. محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة : ٣٠ وما بعدها.

صحة العقائد الإسلامية، وبما آثاره من مناقشات ومجادلات عقلية، تصدى فيها للرد على طوائف المخالفين والمعاندين من المشركين واليهود والنصارى، وباحتوائه على المحكم والمتشابه، وحديثه عن بعض القضايا المتعلقة بالكون والإنسان، والإيمان من حيث مفهومه وحقيقته، ومن حيث قبوله للزيادة والنقص، وعلاقته بالإسلام والعمل.

لقد دفع القرآن الكريم العقل إلى التفكر فى أمور العقيدة وأسرار الكون وخفايا الوجود، ونعى بشدة على تقليد الإنسان لغيره بالباطل فى مسائل تتصل بالعقيدة فى الله - تعالى - حتى لو كان من آبائه وأسلافه الأولين، بلا تعقل ولا إدراك، قال - تعالى - ﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ** ﴿١٧٠﴾ ﴾ [١]. ومن ثم يرسم لهم صورة مزرية تليق بهذا التقليد والجمود، صورة البهيمة التى لا تفقه ما يقال لها، بل هم أضل من هذه البهيمة، قال - تعالى - ﴿ **وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ** ﴿١٧١﴾ ﴾ [٢].

فالكفار صم، بكم، عمى، ولو كانت لهم آذان وألسنة وعيون، ما داموا لاينتفعون بها ولايهتدون، فكأنها لاتؤدى وظيفتها التى خلقت لها، وهذا منتهى الزراية بمن يعطل تفكيره، ويغلق منافذ المعرفة والهداية، ويتلقى فى أمر العقيدة والشريعة من غير الجهة التى ينبغى أن يتلقى منها أمر العقيدة والشريعة[٣]. بل إن الإمام محمد عبده يفسر الكافر بأنه الإنسان المقلد الذى لايستخدم عقله فى فهم أمر الدين وقضايا العقيدة[٤].

---

(١) البقرة: ١٧٠. (٢) البقرة: ١٧١.

(٣) سيد قطب: فى ظلال القرآن: ١ / ١٥٥ - ١٥٦، القاهرة دار الشروق ١٩٨٧.

(٤) انظر: تفسير جزء عم: ١٣، القاهرة، بدون تاريخ.

ولقد حفل القرآن الكريم بالآيات التي تدعو إلى التفكير واستخدام العقل، مثل قوله - تعالى - ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴿١٠١﴾ ﴾[١]، ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴿١٨٥﴾ ﴾[٢]. وفي منطق القرآن لا يستوي عالم وجاهل، ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ ﴿٩﴾ ﴾[٣]، ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلا الظُّلُمَاتُ وَلا النُّورُ ﴿٢٠﴾ ﴾[٤]. ومن هنا كانت حملة القرآن شديدة على الذين لايستعملون عقولهم: ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾[٥].

والاعتماد على الحجة يجب أن يكون أساس كل نظرية، ومن هنا فإن القرآن الكريم يطالب المخالفين بالدليل والبرهان: ﴿ وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾ ﴾[٦]، ﴿ وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ﴿١١٧﴾ ﴾[٧]، ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦٤﴾ ﴾[٨]. ومن هنا يرفض القرآن الظن، لأنه لا يوصل إلى معرفة يقينيه، قال - تعالى - ﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾ ﴾[٩]، ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴿٣٦﴾ ﴾[١٠]، ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا

---

(١) يونس: ١٠١.
(٢) الأعراف: ١٨٥.
(٣) الزمر: ٩.
(٤) فاطر: ١٩، ٢٠.
(٥) الأنفال: ٢٢.
(٦) البقرة: ١١١.
(٧) المؤمنون: ١١٧.
(٨) النمل: ٦٤.
(٩) الأنعام: ١١٦.
(١٠) يونس: ٣٦.

يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾ ﴾[1]، ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ ﴾[2].

لقد أطلق القرآن الكريم الأجهزة النفسية للتفكير والتدبير والتذكر والتأمل، وكلها مفردات تحث على النظر العقلي، وتتضمن توجيهات منهجيه للاستدلال وتقديم البراهين[3]، فالقرآن هو الذى دفع المسلمين إلى التفلسف بمعناه الواسع، وذلك بما اشتمل عليه من أصول الفلسفة الإلهية والطبيعية، ولا يوجد في انصراف المسلمين عن ذلك فى الفترة الأولى ما يناقض هذه القضية، وذلك لوقوعهم آنذاك فى أسر استيعابهم لأسلوبه، ولاشتغالهم بنشر الدعوة، ولتنزل الوحى على رسول الله - ﷺ - وهو بين ظهرانيهم يوضح لهم ما غمض، وهو يعزو ما جاء بالقرآن من ذلك إلى خصائص أسلوبه وهو بصدد ما يقرر من عقائد، وذلك لأنه يقدم لهذه العقائد بأدلة تستند إلى الملاحظة والتفكير، ويقدم لها بأدلة تستند إلى قياس الغائب على الشاهد فى المسائل التى يجوز فيها ذلك، ويقدم لها بإنكار التقليد[4]، وفى الجملة فإنه ما من دين احتفل بالإدراك البشرى وأيقظه من غفوته، واستجاشه للعمل، ودعاه إلى نبذ التقليد، ووجهه إلى النظر فى أمر العقيدة وإلى التفكير فى آيات الله - تعالى - فى الآفاق وفى الأنفس، ما من دين فعل ذلك كما فعله الإسلام[5].

(١) الجاثية: ٢٤ (٢) الأنعام: ١٤٨.

(٣) انظر: مالك بن بنى: انتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامى: ٤٨ القاهرة، بدون تاريخ.

(٤) انظر: محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة: ٣٠ وما بعدها، د. محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى: ١ / ٣٤، والشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٧٢.

(٥) انظر: سيد قطب: خصائص التصور الإسلام: ٦٥. القاهرة، دار الشروق، بدون تاريخ.

هذا الاحتفال بالعقل والدعوة إلى استخدامه فى التدبر والتفكر، وتأسيس الأحكام على اليقين لا الظن، كان هو العامل الأول الذى فتح للمسلمين باب البحوث الكلامية، ودفعهم إلى تأكيد صحة العقيدة بالأدلة النقلية والعقلية ورد شبهات الخصوم عنها. واعتقد أن الدراسات الموضوعية لتاريخ هذا العلم، مازالت تشهد لهذا الرأى، وتؤكد أن المباحث الاعتقادية – وهى أمر تولد من اتجاهات الخوارج والمرجئة والشيعة ومن على شاكلتهم – تعود فى الأصل إلى الكتاب والسنة وإلى تفاعل العقل المسلم فى عصر الصحابة والتابعين مع هذين المصدرين الأساسيين تماما، وهذا واضح تماما فى عصر النشأة، فالمشاكل التى أثيرت والآراء التى طرحت إنما ترجع إلى طبيعة هذين المصدرين، وأساليب القوم فى فهمها، وإلى مشكلات وتجارب معينة مر بها المجتمع الإسلامى فى صميم حياته[1].

ولقد تناولت آيات القرآن الكريم موضوعات علم الكلام: الإلهيات، والنبوات، والسمعيات، والرد على أصحاب الملل المخالفة من المسيحية واليهودية وغيرهما.

١ – **الإلهيات**: لقد تعرض القرآن الكريم فى أكثر من موضع للبرهنة – على وجود الله – تعالى – وإثبات وحدانيته، وكذلك كل صفات الكمال الواجبة لذاته المقدسة، ونفى كل صفات النقص عنها وما يوهم التشبيه والتمثيل.

أ – ففى مجال إثبات وجود الله – الله – تعالى نجد قوله – تعالى –: ﴿ **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾** ﴾[2] و ﴿ **إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ**

(١) انظر: د. حسن الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام: ٥٤ – ٥٥.

(٢) الطور: ٣٥، ٣٦.

الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٩٥﴾ ﴾[1] و ﴿ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ ﴾[2] و ﴿ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾ ﴾[3]، إلى غير ذلك من الآيات البينات التى لفتت أنظار علماء الكلام إلى طريقة القرآن فى الاستدلال على وجود الله، وأمدتهم فى هذا المجال بثروة لاينضب معينها فيما أسموه دليل الاختراع ودليل النظام والعناية الإلهية[4].

وهنا نلاحظ أن القرآن الكريم فى عرضه لقضية وجود الله – تعالى – أنه يعرض لصحائف الكون أمام الناظرين مطالبا العقول بالنظر فيها وقراءتها حتى يتطابق ما هو مقرؤ مع المشاهد والمحسوس. وأنه قد يسر النظر باعتماده على المقدمات الفطرية، وما يتناسب مع العقول البسيطة، فابتعد عن المقدمات المركبة أو القضايا فى صورتها

(١) الأنعام: ٩٥.

(٢) البقرة: ١٦٣، ١٦٤.

(٣) الرعد: ٢، ٣، ٤.

(٤) انظر: د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية: ١٠٢ – ١٠٣.

المنطقية المعقدة. وأنه يوجه العقل فى بحثه الوجهه الصحيحة له، فيبين له حدوده ومجالاته ويربط كذلك بين المسائل وأدلتها، فلا تجد قضية من قضايا الإيمان إلا مقترنة بدليلها اليقينى البرهانى، بالإضافة إلى أنه لم يقتصر على الحس والعقل، وإنما توجه كذلك إلى الضمائر والمشاعر الإنسانية مثيرا بذلك العواطف الكامنة فى وجدان الإنسان وأحاسيسه(١).

ويمضى القرآن بنسقه الفريد فى إثبات التوحيد، فلا يعرض أدلته مجردة عن مظاهر الكون الطبيعية، والقرآن يفعل ذلك مع الأصول الإيمانية المختلفة، وذلك لربط المسائل بدلائلها فيتخذ من النظر فى هذه الدلائل منهجا للعرض والتدليل(٢)، ولئن كان عرض مسائل الإيمان أو العقيدة فى القرآن الكريم، مثل قضية الألوهية والنبوة والبعث لايكون إلا مع ذكر الآيات الكونية، فإن الاستدلال لها والبرهان على صحتها وإمكانها ينطلق منها أيضا أى من مظاهر القدرة فى الآفاق وفى الأنفس.

يقول الله – تعالى – ﴿ **وَلَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلا يَسْتَحْسِرُونَ (١٩) يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لا يَفْتُرُونَ (٢٠) أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ (٢١) لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (٢٢) لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (٢٣) أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ (٢٤) وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ**

(١) انظر: د. على حسب الله: محاضرات فى علم التوحيد: ١٠٥. وما بعدها، د. محمد السيد الجليند: تأملات حول منهج القرآن فى تأسيس اليقين: ٨ وما بعدها.

(٢) انظر: د. رزق الشامى: محاضرات فى علم أصول الدين: ٥٤.

﴿٢٥﴾ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِّن دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ﴿٢٩﴾ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾(١).

ب – لقد سلك القرآن الكريم العديد من السبل في إثبات الوحدانية، مثل التقرير، فإنه يقرر استحالة التعدد للألوهية في ذاته بغض النظر عن آثار هذا التعدد ولوازمه، موضحًا أن كمال الألوهية تام لا ناقص، قال – تعالى – ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾(٢)، وقوله – تعالى – ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾ ﴾(٣)، وقوله: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾ ﴾(٤) وبرهان هذه الآيات قوله – تعالى – ﴿ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٧﴾ ﴾(٥). لأنه لما كان جعل المخلوق والخالق شيئًا واحدًا، يؤلف تناقضا عقليا، لزم من ذلك أن الخالق غير المخلوق، لذلك فقد جعل ابن رشد قوله – تعالى – ﴿**أفمن يخلق كمن لا يخلق**﴾ برهانا على قوله – تعالى – ﴿**ليس كمثله شيء**﴾، إذ يقول: «**أنه من المعروف في نظر الجميع أن الخالق يجب أن يكون: إما على صفة الذى لايخلق شيئا، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذى لايخلق شيئا، وإلا كان من يخلق ليس بخالق،**

---

(١) الأنبياء: ١٩ – ٣٠.
(٢) الشورى: ١١
(٣) مريم: ٦٥.
(٤) الإخلاص: ٤.
(٥) النمل: ١٧.

فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق، لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق، وإما موجودة فى الخلق على غير الجهة التى عليها فى المخلوق »[١].

كذلك يبطل القرآن الكريم التعدد فى الآلهة بإبطال لوازمه، يقول – تعالى – : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴿٢٢﴾ ﴾ [٢]، ولقد أخذ المتكلمون من هذه الآية دليل التمانع الكلامى المشهور على النحو التالى :

لو افترضنا وجود إلهين قادرين على الفعل والترك، وأراد أحدهما تحريك العالم وأراد الآخر تسكينه، وقصد كل منهما إلى تنفيذ مراده، فلا يخلو الأمر من وقوع أحد الاحتمالات الآتية :

الاحتمال الأول : أن ينفذ كل منهما مراده، فيكون العالم متحركا ساكنا فى وقت واحد، وهذا باطل لاجتماع النقيضين على محل واحد .

الاحتمال الثانى : أن يمتنع مراد كل منهما، وهذا أيضا محال، لامتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون معا .

الاحتمال الثالث : أن يقدر أحدهما على تنفيذ مراده ويعجز الآخر، وحينئذ فالذى نفذ مراده هو الإله دون غيره[٣].

وقد اعتمد الأشعرية على دليل التمانع منذ شيخهم أبى الحسن الأشعرى حتى الإمام فخر الدين الرازى، وكان أبو الحسن الآمدى أول أشعرى يسقط هذا الدليل عن رتبة الاحتجاج، كما اعتمد على هذا الدليل أيضا كل من الماتريدية والمعتزلة وبعض

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة : ٨٦ – ٨٧ .

(٢) الأنبياء : ٢٢ .

(٣) انظر : الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة : ٤٦ القاهرة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ .

الصوفية[1].

ومما يلفت النظر أن كثيرا من المتكلمين توهموا أن دليل التمانع هو مضمون الآية الكريمة ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴿٢٢﴾ ﴾[2]، مع أن الأمر ليس كذلك، وربما كان ابن رشد الفيلسوف هو أول من فطن إلى أن المتكلمين أساءوا فهم هذه الآية، واستبطوا منها دليل التمانع بطريقة تتجافى عن المعنى الذى سيقت لتقريره، إذ يقول: «وقد يدلك على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية، أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه الدليل المذكور فى الآية، وذلك أن المحال الذى أفضى إليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد، إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام وليس فى الآية تقسيم، فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل، ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين[3]، فالآية - إذن - تحتوى على قياس شرطى متصل وهو القياس الذى لم يفطن المناطقة القدماء إلى أهميته العلمية، حيث إنه قياس فرضى، وهو الأسلوب المنتج حقيقة فى كل تقليد علمى، ومعنى هذا القياس - كما توحى به الآية - هو أننا لو فرضنا وجود أكثر من إله لفسد العالم، لكن هذا الفرض غير صحيح، لأن العالم ليس فاسداً، وإذن ليس فى العالم إلا إله واحد خلقه بعلمه وحكمته[4].

ومما يدل على إثبات الوحدانية لله - تعالى - قوله: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا

---

(١) انظر: د. عبد الحميد مدكور: محاضرات في علم الكلام: ٣٦، القاهرة ١٩٧٧.

(٢) الأنبياء: ٢٢.

(٣) مناهج الأدلة: ١٥٨.

(٤) انظر: د. محمود قاسم: مقدمة تحقيق مناهج الأدلة: ٣٤.

يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ ﴾(١)، وفحوى الدليل على وحدانية الله – تعالى – أنه لو كان مع الله آلهة – كما يزعم المشركون لانفرد كل واحد منهم بخلقه الذى خلقه واستبد به وحده، يصرفه حسب ناموس خاص به، فيصبح لكل فريق من المخلوقات ناموس خاص به لا يلتقى فيه بناموس عام يصرف الجميع، ولغلب بعض الآلهة بعضا، فصاروا كملوك الدنيا، ممالكهم متمايزة وهم متغالبون، ولكن هذه الصور لا وجود لها فى الكون مطلقا، حيث يبدو كل جزء فيه متناسقا مع الأجزاء الأخرى بلا تصادم ولا تمايز، فهذا إذن برهان قاطع على نفى الشريك لله –تعالى – فى الملك، وعلى أنه الإله الواحد المتصرف وحده فى أمر هذا الكون، الذى تشهد وحدة تكوينه بوحدة خالقه، وتشهد وحدة ناموسه بوحدة مدبره(٢).

ويذكر ابن القيم الجوزية أن سورة «الإخلاص» جاءت بما يسميه التوحيد العلمى الخبرى، لأن فيها بيان ما يجب إثباته لله – تعالى – من صفات الكمال، وبيان ما يجب تنزيهه عنه من التشبيه والنقائص والأمثال. وسورة «الكافرون» جاءت بما يسميه التوحيد العملى الإرادى، لأن فيها إيجاب عبادته وحده لا شريك، ورفض عبادة كل ما سواه وتجريد محبته والإخلاص له، وبيان ذلك أن سورة «الإخلاص» تقرر أحدية الحقيقة، وأحدية الوجود، وأحدية الفاعلية لله تعالى، بمعنى وجوب الاعتقاد أنه ليس هناك حقيقة إلا حقيقته سبحانه، ولا وجود إلا وجوده، وكل موجود فإنما يستمد وجوده من ذلك الوجود الحقيقى، ويستمد حقيقته من تلك الحقيقة الذاتية، وينبنى على ذلك الاعتقاد بأحدية الفاعلية لله فليس سواه – تعالى – فاعلا لشىء أو فاعلا فى شىء فى هذا الوجود أصلا(٣).

هذه عقيدة فى الضمير، وتفسير للوجود أيضا، وإذا وقر هذا التفسير فى الضمير،

---

(١) المؤمنون : ٩١ .

(٢) انظر : سيد قطب : في ظلال القرآن : ٤ / ٢٤٧٨ – ٢٤٧٩ .

(٣) انظر : اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية : ٢٧ وما بعدها .

ووضح هذا التصور فى الشعور خلص القلب من كل غاشية وشائبة، وتجرد من كل تعلق بغير هذه الذات الواحدة المتفردة بحقيقة الوجود وحقيقة الفاعلية، ومن ثم فإنه يتحرر من جميع القيود ومن كل رغبة ورهبة، فمن ذ . هب ولا وجود لفاعلية إلا الله – تعالى – وحتى استقر هذا التصور الذى لا يرى فى الوجود إلا حقيقة الذات الإلهية، فستصحبه رؤية هذه الحقيقة فى كل وجود ينبثق عنها، وهى درجة رفيعة يرى فيها القلب قدرة الله – تعالى – فى كل شىء.

كذلك ففى فاعلية الأسباب ورد كل فعل فى الوجود إلى الفاعل الحقيقى الذى منه صدر، وهذه هى الحقيقة التى عنى القرآن عناية كبيرة بتقريرها فى التصور الإيمانى، ومن ثم كان ينحى الأسباب الظاهرة تماما، ويرد الأمر إلى مشيئة الله – تعالى – وبذلك تنسكب الطمأنينة فى القلب، ويعرف المتجه الوحيد الذى يطلب عنده ما يرغب، ويتقى عنده ما يرهب، ويسكن تجاه الفواعل والمؤثرات والأسباب الظاهرة التى لا حقيقة لها ولا جود[1].

أما سورة «الكافرون» فإنها تقرر مبدأ التوحيد العملى الذى يتمثل فى العبودية المطلقة لله وحده، فى صورتها الناصعة المجردة من الغبش والالتواء والانحراف، العبودية المتمحضة لله الكبير المتعال بكل متطلباتها ومقتضياتها، وأول هذه المقتضيات الائتمار بأمر اللهوحده فى كل أمور الحياة صغيرها وكبيرها، والتوجه إليه بكل نية، وكل حركة، وكل كلمة، والعبودية بهذا المعنى تتخذ من الله وحده إلهاً فى العقيدة والعبادة والتشريع، فلا يعتقد العبد الألوهية لأحد غيره سبحانه، ولا يعتقد أن العبادة يمكن أن يشرك فيها غيره على نحو ما كان يعتقد المشركون فى آلهتهم. ويقولون: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾[2]، ومن هنا أمر الرسول ﷺ أن يجبه الكافرون بهذا الإعلان الإلهى ﴿لا أعبد ما تعبدون. ولا أنتم عابدون ما أعبد. ولا

(1) انظر: سيد قطب: في ظلال القرآن: ٦ / ٤٠٠٢ – ٤٠٠٣.

(2) الزمر: ٣.

أنا عابد ما عبدتم . ولا أنتم عابدون ما أعبد ﴾[1] . ومن هنا أعلن القرآن الكريم أيضا . ﴿ فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحدا ﴾[2] .

ومن هنا يتضح – لنا – أن التوحيد العملي هو منهج يتجه بالإنسان إلى الله وحده لا شريك له، ويحدد الجهة التي يتلقى منها الإنسان عقيدته وشريعته وقيمه وموازينه وآدابه وأخلاقه وتصوراته كلها عن الحياة وعن الوجود، فلا عبادة إلا لله – تعالى – : ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾[3]، ﴿ قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصا له الدين ﴾[4]، ولا تشريع إلا لله : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك ﴾[5]، ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ﴾[6]، ولا حكم إلا بما أنزل الله ﴿ وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك ﴾[7] .

بل إن من مقتضيات التوحيد العملي أن يكون الله –تعالى – وحده هو متجه خلجات النفس ورجفات الوجدان ومكنونات الضمائر، فلا يكون الخوف إلا منه ﴿ وإياي فارهبون ﴾[8]، ﴿ فلا تخشوا الناس واخشون ﴾[9]، ولا تكون الاستعانة إلا به : ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾[10]، ولا يكون التوكل إلا عليه : ﴿ وتوكل على الحي الذي لا يموت ﴾[11]، ﴿ قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب ﴾[12]، ولا تكون الإنابة إلا إليه : ﴿ وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن

---

(1) الكافرون : 2 – 5 .
(2) الكهف : 110 .
(3) الإسراء : 23 .
(4) الزمر : 11 .
(5) الشورى : 13 .
(6) المائدة : 48 .
(7) المائدة : 49 .
(8) البقرة : 40 .
(9) المائدة : 44 .
(10) الفاتحة : 5 .
(11) الفرقان : 54 .
(12) الرعد : 30 .

يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون﴾[١].

إنه الأفق الوضيء الكريم، الذى يهتف القرآن بالنفس البشرية لتتطلع إليه، وترقى فى مدارجه، الأفق الذى يكبر فيه الإنسان، لأنه يقيم شرع الله، ويحقق خلافته فى الأرض، ويتفتح فيه قلبه لأنه يتلقى عن الله، وتشف فيه نفسه لأنها تعيش فى معية الله، وترف فيه روحه طليقة لأنها تعنو لله الحى القيوم. وبهذا المنهج الربانى تسير الحياة كلها على سنن التوحيد الرشيد غير متلبسة بالشرك فى أية صورة من صوره الخفية والظاهرة، ويتحقق التوافق التام بين التوحيد الاعتقادى والتوحيد العملى[٢].

جـ - الصفات الإلهية : نجد كثيرا من الآيات القرآنية الدالة على ما أسماه المتكلمون صفات الذات أو صفات المعانى من أن الله - تعالى - عالم، قادر، حى، مريد، سميع، بصير، متكلم، والحال مثل ذلك بالنسبة للآيات الدالة على صفات الأفعال، فالذى يقرأ القرآن الكريم يجد فيضا من هذه الآيات التى تستشعر فيها قلوب العباد إيجابية صفاته تعالى وفعاليتها وأثرها المباشر فى كل حادث وفى كل أمر، مثل قوله - تعالى - : **﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾**[٣]، **﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾**[٤]، **﴿هو الأول والآخر﴾**[٥]، **﴿الله لا إله إلا هو الحى القيوم﴾**[٦].

ومن هذه الآيات ما يوحى بالتشبيه والتجسيم مثل الآيات التى ورد فيها ذكر اليد والوجه والاستواء على العرش، فكان بعض المسلمين يسلم بآيات الصفات، كما وردت دون تأويل، والبعض الآخر يتأولها لتصبح متمشية مع ما يعتقده من التنزيه، ووقع بعض المسلمين فى التشبيه والتجسيم، وهذا كله أدى إلى ظهور علم الكلام الباحث فى مثل هذه العقائد[٧].

---

(١) الزمر: ٥٤   (٢) انظر سيد قطب : في ظلال القرآن : ٦ / ٣٩٩٢ - ٣٩٩٧ .

(٣) الشورى: ١١ .   (٤) النحل: ٧٤ .

(٥) الحديد: ٣ .   (٦) البقرة: ٢٥٥ .

(٧) انظر: د. أبو الوفا التفتازاني. علم الكلام وبعض مشكلاته: ٩ - ١٠ .

لقد غذت آيات القرآن مباحث الذات والصفات عند المتكلمين على نحو واضح، فبعض هذه الآيات اتخذها البعض حجة على قوله بالتشبيه والتجسيم نحو قوله - تعالى - ﴿**وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان**﴾[١]، وقوله - تعالى - ﴿**قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى أستكبرت أم كنت من الغالين**﴾[٢]، وقوله - تعالى - ﴿**تجرى بأعيننا جزاء لمن كان كفر**﴾[٣]، وقوله - تعالى - ﴿**وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة**﴾[٤]، وقوله - تعالى - ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾[٥]، والبعض وجد فى كثير من الآيات ما يؤكد مذهبه فى التنزيه، نحو - قوله تعالى - ﴿**ليس كمثله شىء وهو السميع البصير**﴾[٦]، وهو يتأول الآيات التى يفهم من ظاهرها التشبيه والتجسيم، أو يتجه إلى إثبات هذه الصفات لله - تعالى - بدون تأويل ولا تشبيه ولا تكييف ولا تعطيل[٧].

هذه الآيات وأمثالها قدمت للمتكلمين أساس المعونة فى ازدهار بحوثهم الكلامية، فبجوار الآيات التى اتخذت أساساً للتشبيه والتجسيم، وجدت آيات اتخذت أساساً للتنزيه[٨]، والحقيقة أن هذا التضارب فى الاستدلال ليس منشؤه آيات القرآن، كما أنه لم يكن ناشئا عن محض التعصب المذهبي، وإنما كان الأمر يرجع إلى غياب المنهج، لقد كان المختلفون يتناولون آيات القرآن من أطرافها وباجتهاد بكر، وكان لابد أن يمر وقت ليصلوا إلى المنهج المتكامل الذى يرد إليهم نظرتهم الجامعة لآيات القرآن، فيدركون تكاملها ويخرجون فى ذلك كله بنظرة جديدة أكثر اهتداء[٩].

(١) المائدة: ٦٤. (٢) ص: ٧٥.

(٣) القمر: ١٤. (٤) الزمر: ٦٧.

(٥) طه: ٥. (٦) الشورى: ١١.

(٧) انظر: أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة: ١٠٥ وما بعدها، تحقيق د. فوقية حسين، القاهرة ١٩٧٧، د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ٣٣ وما بعدها.

(٨) انظر: د. محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: ١/ ٣٦.

(٩) انظر: د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ٣٨.

٢ - النبوات: اتجه القرآن الكريم فى إثباته للنبوة إلى بيان جنسها مطلقا دون تحديد عينها، ثم شرع بعد ذلك فى إثباتها، وذلك لكل نبى على حدة، قال - تعالى - ﴿إنا أرسلنا نوحا إلى قومه﴾[١]، ﴿وإلى عاد أخاهم هودا﴾[٢]، ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحا﴾[٣]، ﴿وإلى مدين أخاهم شعيبا﴾[٤]، ويوجه القرآن الكريم الأنظار إلى حال الأمم السابقة ومواقفها من أنبياء الله - تعالى - فريق كذب وصد عن سبيل الله وآخر دعا إلى الحق وقام به. قال - تعالى - ﴿قد خلت من قبلكم سنن فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾[٥]. فالقرآن الكريم قد استخدم التاريخ، وأثبت به جنس النبوة، وأنها قد وقعت من قبل، وبين لنا عاقبة من كذب بها[٦].

هذا الإثبات العام يتبعه إثبات خاص، إذ أن القرآن الكريم لم يفرق بين نبى وآخر، قال - تعالى - ﴿لا نفرق بين أحد من رسله﴾[٧]، ولذا فإن ما جاء به النبى ﷺ هو من جنس ما جاء به الأنبياء جميعا، قال -تعالى- : ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم موسى تكليما﴾[٨].

ولقد تحدث القرآن الكريم عن نبوة محمد ﷺ فى معرض الاستدلال على صحتها تارة، وأخرى فى معرض الرد على المرتابين أو الشاكين فيها.

أ - ففى معرض إثبات نبوة محمد ﷺ باعتبار التامل لأحواله ودعوته وما جاء به. قال - تعالى - : ﴿أفلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يأت به آباءهم الأولين أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق

(١) نوح: ١. (٢) الأعراف: ٦٥.
(٣) الأعراف: ٧٣. (٤) الأعراف: ٨٥.
(٥) آل عمران: ١٣٧. (٦) انظر: رزق يوسف الشامي: مناهج علم الكلام: ٣٠.
(٧) البقرة: ٢٨٥. (٨) النساء: ١٦٤.

كارهين ﴾(١).

فالقرآن الكريم يدعو الكفار إلى تأمل ما جاء به محمد ﷺ، وإلى تأمل حاله، فإن تأملهم فيما جاء به من الحق جدير بأن يملأ قلوبهم بنبوته، ذلك أن كون القول كذباً وزوراً يعرف من نفس القول تارة، وتارة من تناقضه واضطرابه وظهور شواهد الكذب عليه، ويعرف من حال القائل تارة، فإن المعروف بالكذب والفجور والمنكر والخداع والمكر، لا تكون أقواله إلا مناسبة لأفعاله، ولا يأتي منه من القول والفعل ما يتأتى من البار الصادق المطهر من كل فاحشة وغدر وفجور وكذب، بل قلب هذا وقصده وعمله وقوله يشبه بعضه بعضا، وقلب ذلك وقوله وعمله وقصده يشبه بعضه بعضا، فدعاهم – سبحانه – إلى تدبر حقيقة الأمر، وأن ما جاءهم به أعلى مراتب الصدق(٢).

إن القرآن الكريم يلفت النظر فى هذه الآية إلى الطريق الصحيح لإثبات النبوة، وذلك بتدبر القرآن الكريم الذى جاءهم به من عند الله – تعالى – لذلك نجد آيات كثيرة فى القرآن للحض على النظر فى كتاب الله – تعالى – مثل قوله – تعالى – : ﴿**أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها**﴾(٣)، ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**﴾(٤)، وهذا ما يسميه البعض بالمسلك النوعى فى إثبات النبوة(٥). بالإضافة إلى معرفة الرسول ﷺ ، وهو ما يطلق عليه البعض المسلك الشخصى(٦)، قال – تعالى – ﴿**أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون**﴾(٧).

وفى موضع آخر يحتج القرآن الكريم على صحة نبوة محمد ﷺ بقوله –تعالى – ﴿**قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا**

(١) المؤمنون: ٦٨ – ٧٠.

(٢) محمد بن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة: ٩٨ – ٩٩.

(٣) محمد: ٢٤. (٤) النساء: ٨٢.

(٥) انظر: د. مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية: ٨٤، الإسكندرية، دار الدعوة: ١٩٨٥.

(٦) السابق: ٨٥.

(٧) يونس: ١٦.

تعقلون﴾(1).

يقول ابن القيم الجوزية موضحا وجه الاستدلال بهذه الآية على صحة النبوة الخاتمة: «فتأمل هاتين الحجتين القاطعتين بهذا اللفظ الوجيز: إحداهما أن هذا من قبل الله – تعالى – لا من قبلي، ولا هو مقدور لي، ولا من جنس مقدور البشر، وأن الله لو شاء لأمسك عنه قلبي ولساني، وأسماعكم وأفهامكم ولم أتمكن من تلاوته عليكم، ولم تتمكنوا من درايته وفهمه. الحجة الثانية، أني قد لبثت فيكم عمري إلى حين أتيتكم به وأنتم تشاهدونني وتعرفونني، وتصحبونني حضراً وسفراً، وتعرفون دقيق أمري وجليله، وتحققون سيرتي، هل كانت سيرة من هو أكذب الخلق وأفجرهم وأظلمهم؟ فإنه لا أكذب ولا أظلم ولا أقبح سيرة ممن جاهر ربه بالكذب والفرية عليه، وطلب إفساد العالم وظلم النفوس والبغي في الأرض بغير الحق. هذا وأنتم تعلمون أني لم أكن أحفظ كتابا ولا صاحبت من أتعلم منه، بل صاحبتم أنتم في أسفاركم من تتعلمون منه، وتسألونه عن أخبار الأمم والملوك وغيرها ما لم أشارككم فيه بوجه، ثم جئتكم بهذا النبأ العظيم الذي فيه علم الأولين والآخرين، وعلم ما كان سيكون على التفضيل، فأي برهان أوضح من هذا؟ وأي عبارة أفصح وأوجز من هذه العبارة المتضمنة له»(2).

ب – وفي معرض الرد على المرتابين في نبوة محمد ﷺ يورد القرآن كثيرا من الأجوبة المفحمة على هؤلاء المتشككين، فهو يرد على المتسائلين ﴿**ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق**﴾(3)، فيقول: ﴿**وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق**﴾(4).

وحين اعترض المشركون على رسالة محمد ﷺ وعجبوا أن ينزل القرآن على يتيم

(1) يونس: 16

(2) الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة: 99 – 100

(3) الفرقان: 7 (4) الفرقان: 7

فقير، ليس له من مظاهر السلطان ما يجعله فى نظرهم عظيما، جاء الرد الإلهى الزاجر، فحكى الله –تعالىٰ– شبهتهم، ورد عليها بأسلوب مفحم، فقال – تعالى – : **﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾**(١).

وفى موطن آخر يعرض القرآن سؤالا مستريبا، أثاره المشركون فيما يتعلق بالنبوة الخاتمة، ثم جابههم بالرد القاصم. قال – تعالى – **﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا﴾**(٢).

وفى مناسبة أخرى يكشف القرآن موقف الشاكين فى صحة نبوة محمد ﷺ، متمسكا فى كشف باطلهم بما كان عليه ﷺ قبل البعثة من أمية وعدم دراية بما جاء فى الذكر الحكيم فيقول – تعالى – **﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذن لارتاب المبطلون﴾**(٣)، ويقول: **﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب وما الإيمان﴾**(٤).

هذه الآيات التى ذكرناها توجز الحوار الذى دار فى صدر الرسالة بين مصدر الإنكار ومصدر الإثبات لنبوة محمد ﷺ، وهو حوار يمثل جانبا من جوانب الجدل مع المشركين، أضاء القرآن وجه الحق فيه، وأوضح به أسلوبا من أساليب إثبات النبوة، ودحض به كل الشبهات التى أثارها خصوم العقيدة فى هذا الصدد، وقد كانت هذه الآيات الكريمة هى الزاد الفكرى الذى تسلح به علماء الكلام فى معارك جدلهم مع منكرى النبوة(٥).

---

(١) الفرقان: ٢٠   (٢) الزخرف: ٣١ – ٣٢

(٣) العنكبوت: ٤٨   (٤) الشورى: ٥١.

(٥) انظر: د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ٣٥، د. محمد السنهوتي: مدخل نقدي لدراسة علم الكلام: ١٣٦.

٣ - **المعاد** : لقد تحدث القرآن الكريم عن إنكار الكفار للبعث موضحا أن البعث حقيقة واقعة لا ريب فيها قال - تعالى - ﴿**زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير**﴾[١]. كما تحدث عن قدرته - تعالى - على إحياء الأجسام بعد فنائها مستدلا على ذلك بدليل منطقى، هو أن من خلق الأشياء من العدم لا يعجزه أن يعيدها بعد فنائها، بل إن إعادة الشىء أهون من خلقه ابتداء. قال - تعالى - : ﴿**وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه**﴾[٢]، ﴿**أفعيينا بالخلق الأول بل هم فى لبس من خلق جديد**﴾[٣]، ﴿**فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة**﴾[٤]، ﴿وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾[٥].وقد وجد علماء الإسلام فى هذه الآيات معالم الأدلة العقلية على إمكان البعث بعد الموت، وأبرز ذلك كل من الكندى الفيلسوف، والإمام أبى الحسن الأشعرى، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن قيم الجوزية[٦].

ولقد حكى القرآن الكريم آراء منكرى البعث وصورها فى صورتين[٧]: الأولى، عرض رأى المنكرين للبعث دونما دليل، قال - تعالى - : ﴿**زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا**﴾[٨]، وقال: ﴿**وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت**﴾[٩]، والثانية، ساقها بأدلتها التى حسبوها برهانا، وذلك فى قوله - تعالى - : ﴿**إن هى إلا**

---

(١) التغابن : ٦٤ (٢) الروم: ٢٧

(٣) ق : ١٥ (٤) الإسراء: ٥١

(٥) يس: ٧٨، ٧٩

(٦) انظر: د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ٣٧، د.ب محمد السنهوتي: مدخل نقدي لدراسة علم الكلام: ١٣٧ .

(٧) انظر: د. محمد السيد الجليند : نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان : ١٨٢ .

(٨) التغابن : ٧

(٩) النحل : ٣٨

حياتنا الأولى وما نحن بمبعوثين ﴾[1].

وقد رد القرآن الكريم على شبهات منكرى البعث بوسائل عدة، منها ضرب المثل كما فى نحو قوله –تعالى– : ﴿ **والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا** ﴾[2]. والقدرة، وذلك مثل قوله – تعالى –: ﴿ **أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم** ﴾[3].

وبناء المثل، كما فى قوله – تعالى – : ﴿ **ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله** ﴾[4]، ﴿ **ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ليقولن الله** ﴾[5]، ﴿ **أو لم يروا أن الله خلق السموات والأرض ولم يع بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير** ﴾[6]، وطريق الخبر، نحو قوله –تعالى–: ﴿ **وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون** ﴾[7]، ﴿ **أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير** ﴾[8].

وحق القول، فإن تقرير العقائد الدينية قد شغل حيزا كبيرا فى القرآن الكريم، لا يضارعه ذلك الحيز الذى تشغله آيات الأحكام الشرعية، يقول الإمام القشيرى:

---

(١) الأنعام: ٣٩ (٢) نوح: ١٧ – ١٨

(٣) يس: ٨١ (٤) لقمان: ٢٥

(٥) العنكبوت: ٦٣ (٦) الأحقاف: ٣٣

(٧) البقرة: ٥٥

(٨) البقرة: ٢٥٩، وانظر: رزق يوسف الشامي: مناهج علم الكلام في مواجهة القضايا الفكرية المعاصرة: ٣٨ وما بعدها.

«العجيب ممن يقول ليس فى القرآن علم الكلام، والآيات التى هى فى الأحكام الشرعية نجدها محصورة والآيات المنبهة على علم الأصول نجدها توفى على ذلك وتربى بكثير»[1]. ولا غرابة - كذلك - أن نجد فخر الدين الرازى - بعد أن يذكر معاقد الدلائل فى القرآن مما يدل على وجود الخالق تعالى، وعلى صفاته، وعلى النبوة والمعاد - يقول: «وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقرير هذه الدلائل والذب عنها، ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها»[2].

٢ - الخلاف السياسى بين المسلمين :

لم يكن الخلاف حول نصوص القرآن وحده سبباً فى نشأة علم الكلام فى الإسلام، إذ أن النزاع السياسى فى صدر الإسلام كان ذا أثر لا يقل أهمية عن أثر الخلاف حول بعض نصوص الذين[3]. وأبرز مسألة سياسية نشأ حولها الخلاف بين المسلمين هى مسألة الإمامة أو الخلافة، ذلك أن النبى ﷺ لم ينص فى حياته على الخليفة بعده، فلما لحق بالرفيق الأعلى اجتمع المهاجرون والأنصار فى سقيفة بنى ساعدة، واختلفوا فيمن يخلفه، ثم استقر رأيهم أخيرا على استخلاف أبى بكر[4]، فكانت الخلافة بذلك شورى بينهم.

وقد تجدد الخلاف مرة ثانية فى مسألة الإمامة فى أواخر عهد عثمان، حين خرج عليه بعض المسلمين متأثرين بالفتنة الهوجاء التى أشعلها عبد الله بن سبأ، وقد أدت هذه الثورة إلى مقتل الخليفة الثالث دون حكم شرعى، وظهور فتن مظلمة انفسح فيها مجال الجرأة على الدين، وإدخال ما ليس فيه تأييدا لرأى أو انتصارا على خصم. ولقد اختلف فى قتل عثمان، فقال أهل السنة: إنه كان مصيبا فى أفعاله، قتلة قاتلوه ظلماً

(١) البياضي: إشارات المرام: ٤٨

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٦٤

(٣) انظر: د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته: ١٤

(٤) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل: ١ / ٢١ وما بعدها.

وعدواناً، وقال قائلون بخلاف ذلك[١].

ثم سرعان ما تطورت الأمور بعد مبايعة على بن أبى طالب بالخلافة، وظهر الخلاف من جديد بين الخليفة الرابع من ناحية، وعائشة وطلحة والزبير من ناحية أخرى، وهو الخلاف الذى أدى إلى واقعة «الجمل»، ثم تبعه خلاف آخر بين على ومعاوية أفضى إلى موقعة «صفين» ثم إلى حادثة التحكيم التى كانت سبباً فى انقسام جيش على إلى فريقين: فريق تمرد عليه ورفض إمامته وكفره لقبوله التحكيم وهم الخوارج. وفريق أيده وناصره ورأى أنه هو الإمام الحق، وأن الخلافة لآل البيت دون غيرهم، وهؤلاء هم الشيعة. يقول الشهرستاني: «الاختلاف في الإمامة كان على وجهين: أحدهما أن الإمامة تثبت بالنص والتعيين. والآخر بالاتفاق والاختيار. فمن قال بالرأى الأول، قال: إن علياً أحق الناس بالخلافة ومن بعده ذريته. ومن قال بالرأى الثانى قال بحق معاوية وذريته ثم مروان وأولاده، والخوارج يرون غير ذلك، ويذهبون إلى أن الخليفة يجب أن يكون منهم»[٢].

ولقد أثار هذا الجو المشحون ذو الطابع السياسى جدلا دينياً فلسفياً حول موضوع الإيمان، إذ أن كل فريق يرمى غيره بالكفر والخروج عن الدين ومفارقته لجماعة المؤمنين. فاصبح التساؤل عن الإيمان وحقيقته، ومن هو المؤمن، ومتى يخرج صاحبه من الإيمان، وهل هو مجرد تصديق أم يتضمن العمل؟ ولقد أدخل كل من الخوارج والشيعة العمل فى الإيمان ليتسنى لكل فريق أن يكفر صاحبه، بحجة أنه لم يأت بشرط العمل.

وفى ظل هذه الأحداث، وإزاء تشدد الخوارج وتعصبهم قامت فرقة أخرى تأخذ وجهة نظر أخرى مخالفة لهم تماما هم المرجئة الذين أرجئوا الحكم على العصاة، وقالوا: إننا لا نخرج أحداً من الإيمان، واعتبروا صاحب الكبيرة مؤمن، وبذا أخرج المرجئة العمل من الإيمان، فالإيمان هوا لتصديق بالقلب والعمل هو عمل الجوارح،

(١) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ١ / ٣٩

(٢) الملل والنحل: ١ / ٢٧، الجويني: غياث الامم في التياث والظلم: ١٩

وارتكاب الذنوب فى رأيهم لا يهدم العقيدة، ولا يخرج الإنسان من حظيرة الإيمان، بل يجعل صاحبه فاسقا سيتولى الله عقابه[1]. وإن كان هناك فريق من المرجئة أسقطوا العمل كلية، وقالوا: كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فإنه لا يضر مع الإيمان معصية[2].

ولقد كان نتيجة لموقف المرجئة أنهم أرجئوا الحكم فى بنى أمية، فحكام بنى أمية – حتى من نسب إليه الفسق منهم – خلفاء شرعيون ما دام قد انعقدت لهم البيعة، ولهذا وجبت طاعتهم، من أجل هذا استطاعت المرجئة أن تضمن رضا الحكم من بنى أمية، أو على الأقل استطاعت أن تضمن عدم التعرض لهم، وذلك لأنهم قد آثروا الابتعاد عن الفتن والخصومات السياسية، وفضلوا عدم الزج بأنفسهم فى غمارها فلم يكونوا مع على رضى الله عنه ولا مع خصومه[3].

وهكذا نجد وراء موقف كل من الخوارج والمرجئة من الإيمان والحكم على مرتكب الكبيرة دوافع سياسية، فلقد رأى الخوارج ما ارتكبه الحكام الأمويون من سفك الدماء، وأخذ أموال المسلمين وارتكابهم الكبائر، فأعلن الخوارج مبدأهم فى تكفير مرتكب الكبيرة، لأن العمل داخل فى الإيمان، وفاعل الكبيرة قد أخل بشرط العمل فى الإيمان، فهو بذلك خارج عن الإيمان، وذلك لتبرير سياستهم فى الخروج على الحاكم الظالم، أما المرجئة فإنهم يرغبون فى السلامة، ويرون أن الخروج على الحاكم يؤدى إلى فتنة تزعزع سلامة المجتمع، فقالوا بعدم خروج مرتكب الكبيرة من الإيمان[4].

(١) انظر: ابن تيمية: الإيمان: ١١٣ وما بعدها، القاهرة، مكتبة الإيمان، بدون تاريخ.

(٢) السابق.

(٣) د. يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية: ٩٧، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

(٤) انظر: د. علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية: ٥٨ – ٥٩

وعلى أية حال فقد انفجرت الخلافات السياسية وتكونت فى أثرها المذاهب إن الشيعية بفرقها المختلفة وفلسفتها المتعددة الاتجاهات والنواحى فى صورتها الإثنا عشرية أو الإسماعيلية أو الزيدية التى نشأت وتطورت نتيجة لأصل سياسى، بل إن المذاهب اليونانية والغنوصية إنما انقدحت فى فلسفة الشيعة لتدعيم فكرة الإمام المعصوم، واستخدمت كل حجة فلسفية من قبل ومن بعد لتدعيم أصل سياسى ونحن نعلم أيضاً أن الخوارج بطوائفها المتعددة، إنما نشأت عن عامل سياسى، والمعتزلة فى نشأتها سياسية وهى فى تطورها كذلك، بل إنها فى عهد أبى الهذيل العلاف انقلبت فرقة سياسية سرية، ثم تم لها الانتصار حين استولت على السلطة لمدة طويلة من الزمن، ويفسر الأرجاء نفس التفسير، فمن وجهة نظر بعض الباحثين كان الإرجاء أداة سرية لخدمة الأمويين ومحاولة لتبرير وجودهم كمغتصبين للخلافة(١).

وكان كل فريق من الفرق المتنازعة – الخوارج والشيعة والمرجئة – يلجأ إلى نصوص الدين دائما ليؤيد موقفه ويعزز رأيه، ولا شك أن هذا كان يدعوه إلى الإجتهاد فى فهم النصوص أو تأويلها تأويلا يوافق مذهبه، ومن هنا صار كل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها الخاصة. وجدير بالذكر أن مسألة الإمامة، وهى المسألة السياسية الكبرى عند المسلمين، قد تطور أمرها، فدخلت فى نطاق مبحث العقائد حتى عند أهل السنة، وذلك لأن الشيعة عدوها من أصول العقائد الإسلامية، فاحتاج أهل السنة إلى الرد عليهم فيها، ومن ثم عمدوا إلى إلحاقها بمسائل علم الكلام(٢).

يتبين لنا – مما سبق – أن الخلافات السياسية التى حدثت فى صدر الإسلام قد

(١) انظر: د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام: ١/٢٥٥.

(٢) انظر: ابن خلدون: المقدمة: ٤٤٠.

ارتبطت بالدين وعقائده، ارتباطًا وثيقًا، وترتب عليها انقسام المسلمين إلى فرق متباينة خائضة فى البحث فى العقائد على نحو جدلى خلافى، فكان هذا من أهم العوامل التى عجلت بظهور علم الكلام عند المسلمين[١].

ولقد شاعت عقيدة الجبر فى ظل الحكام الأمويين، فلم يكن تولى معاوية للحكم يلقى رضى واتفاقًا من جميع المسلمين، وغنى عن البيان ذكر معارضة على بن أبى طالب وحروبه مع معاوية ومعارضة الشيعة والخوارج لتولى معاوية الحكم، كذلك لم يكن للأمويين فضل السبق فى الإسلام، بل كانوا من الطلقاء أو المؤلفة قلوبهم ممن أسلم عقب فتح مكة: «وكان لابد لهم أن يدعموا سلطانهم، ويعوضوا نقص أهليتهم لإمامة المسلمين، حتى يكرهوا الناس على طاعتهم بالفكرة إلى جانب القوة، ولم تكن الفكرة إلا عقيدة الجبر، فوصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس، بل وأعمالهم التى قد يخالف بعضها تعاليم الإسلام، إنما بقدر من الله قد قدره لا حيلة للناس فى دفعه[٢]». ويؤكد هذا ربط القاضى عبد الجبار بين القول بالجبر والأحداث السياسية، فذكر أن أول من قال به وأظهره معاوية، إذ أظهر أن ما يأتيه إنما هو بقضاء الله وخلقه، ليجعله عذرا فيما يأتيه[٣].

ولقد كان رد الفعل لشيوع عقيدة الجبر أن جاهر البعض بمعارضة هؤلاء الذين سموا قدرية وأولهم معبد الجهنى[٤].

---

(١) انظر: د. أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته: ١٤-١٩.

(٢) انظر: د. أحمد صبحى: فى علم الكلام: ٦٥، الأسكندرية، دار الكتب الجامعية ١٩٦٩.

(٣) انظر: المغنى: ٨/٣ - ٤.

(٤) انظر: د. أحمد صبحى: فى علم الكلام: ٦٦.

ومن هنا فإن المباحث الكلامية نشأت في ظل الخلافات السياسية، وأن مشكلة الإمامة وهى التى لاتمثل أصلا من أصول الدين بل من فروعه عند المتكلمين، وهى فى لبها مشكلة سياسية، نتج عنها مباحث حول الإيمان وحقيقته، وحول علاقة العمل بالإيمان، كما نشأ فى كنفها مبدأ الجبر ومبدأ الاختيار، وعلى أية حال، فإنه يمكننا القول - على وجه الإجمال - إن قضايا علم الكلام فى الإسلام: إما أن تبدأ سياسية وتنتهى دينية، وأما أن تبدأ دينية وتنتهى سياسية، وفى ذلك كله كان النص الدينى من القرآن والسنة هو المرتكز الأساسى الذى أخذت منه هذه الفرق الدينية أو بتعبير أدق الأحزاب السياسية عقائدها وأنظمتها الفكرية والسياسية.

٣ - تغير أحوال المسلمين بعد الفتح:

لقد تغيرت أحوال المسلمين بعد الانتصارات العظيمة التى تحققت لهم على أعدائهم وبلوغهم من فتوح البلدان وسعة الرزق حدا جعلهم يقرون فى بلادهم، ويجدون من القوت متسعا لدراسة مسائلهم العقائدية درسا فلسفيا عميقا، لا يكتفى فيه بالوقوف عند ظواهر النصوص والتسليم بما جاء فيها. ومن المعروف أن العقيدة الدينية تبدأ قوية مؤثرة فى نفوس معتنقيها، بحيث لاتميل إلى بحث، ولا ترضى بمعارضة، ثم يعقب ذلك استقرار وهدوء تبحث فيه مسائل العقيدة بحثا عميقا، فتختلف فيها العقول، وتنشأ الأحزاب المتعارضة لتأييد الأفكار المتناقضة[١].

تلك سنة الجماعة الإنسانية، لا تشرح عقيدة من العقائد، ولا تظهر فيها ضروب التفهم المختلفة إلا إذا خفت فى نفوس أفرادها حرارة الإيمان بها، وقربت ما فيها من مثل

(١) انظر: د. على حسب الله: محاضرات فى علم التوحيد: ١٠١.

أعلى مستوى الإنسان، واللحظة التى تصون فيها الجماعة مصدر العقيدة عن المناقشة والتفهم، وترتفع بها عن مقاييس المعرفة الإنسانية هى دائما الفترة الأولى للعقيدة، فترة الإيمان القوى التى يأخذ فيها الإنسان بما اشتملت عليه من مبادئ ومثل دون تلكؤ فى الطاعة، ودون نزوع فى التخلص من تبعة عدم المتابعة، ودون أن يدخل شخصه فى تحديدها، يقول ابن القيم: «قد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيمانًا، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلا ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا، ولم يبدوا لشيء منها إبطالا، ولا ضربوا لها أمثالا، ولم يدفعوا فى صدورها وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها، وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوهم بالإجلال والتعظيم[1].

فموقف الجماعة الإنسانية من عقيدة اعتقدتها يتمثل دائما فى مظهرين متواليين: فى مظهر الإيمان القوى، ثم مظهر التفهم والتعقل وكلما خفت حرارة الإيمان فى القلوب، كلما برزت ناحية التفهم للعقيدة فى الأذهان، وبالأحرى كلما برزت ناحية الاختلاف فى فهمها[2]. ولعل ذلك هو ما أشار إليه ابن خلدون قائلا: «**سأل رجلا عليا - رضى الله عنه - ما بال المسلمين اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبى بكر وعمر؟ فقال: لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلى، وأنا اليوم وال على**

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين: ١/٥٥.

(٢) انظر: د. محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى: ١/٣٩.

مثلك(١)»، كذلك أشار ابن رشد إلى أن ضعف الوازع الديني لدى المسلمين هو الذي حدا بهم إلى بحث مسائل العقيدة بحثا عقليا، إذ يقول: «إن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به. وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم، وكثر اختلافهم، وارتفعت محبتهم، وتفرقوا فرقا(٢)».

ثانيا: العوامل الخارجية المؤثرة في نشأة علم الكلام وتطوره:

لقد أفسح الفكر الإسلامي مكانا لعلم الكلام تحت ضغط ظروف خارجية، إذ التحم الإسلام بعد الفتوحات في صراع فكري عنيف مع أمم ذات حضارات وديانات متعددة، فآمن البعض وفي نفسه من الإسلام شيء وبقي البعض على دينه، وأولئك وهؤلاء قد اجتمعوا على أن ينقدوا الدين الجديد وأن ينتقضوا من عقائده، وأوضح مثال على ذلك يحيى الدمشقي وقد كان نصرانياً شديد التمسك بنصرانيته، وقد ألف كتابا يدفع فيه عقائد المسلمين التي تتعارض مع المسيحية، وقد جاء فيه: « **إذا قال لك المسلم ما تقول في المسيح فقل له: إنه كلمة الله. ثم ليسأل النصراني المسلم بِمَ سمي المسيح في القرآن؟ وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم، فإنه سيضطر إلى أن يقول: كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه. فإن أجاب بذلك فاسأله: هل كلمة الله وروحه مخلوقة أو غير مخلوقة؟ فإن قال: مخلوقة فليرد عليه بأن الله كان إذن ولم تكن له كلمة ولا روح. قال يحيى: فإن قلت ذلك**

---

(١) المقدمة: ١٤٨.

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: ٢٦.

فسيفحم المسلم لأن من يرى هذا الرأى زنديق فى نظر المسلمين»(١). ومن هنا كان الصراع بين الإسلام وبين غيره من الديانات الشرقية القديمة عاملا حاسما فى قيام هذا العلم وتحديد موضوعاته، خاصة إذا علمنا أن الدولة الإسلامية كانت حافله بشتى الديانات سماويه وغير سماوية، أهل الكتاب ومن له شبهه كتاب(٢).

وكانت بعض الأديان، وخاصة اليهودية والنصرانية، قد تسلحت بالفلسفة اليونانية، ففيلون اليهودى (٢٥ق م - ٥٠ ق م) كان من أوائل من فلسف اليهودية فى الأسكندرية، وكليمان الأسكندرى (ولد نحو سنة ١٥٠م) وأوريجين (١٨٥م - ٢٥٤م) من أوائل من مزجوا النصرانية بالأفلاطونية المحدثه، وتبعهم كثير من النصارى النساطرة وقد أدى ذلك إلى أن يلجأ المتكلمون إلى نفس السلاح الذى لجأ إليه خصومهم وهو الفلسفة التى ترجمت عن اليونانية فى عصر خلفاء بنى العباس، فنرى النظام يقرأ أرسطو ويرد عليه، وأبا لهذيل العلاف كذلك، ونرى كثيراً من المتكلمين يتكلمون فى الطفرة والتولد والجوهر والعرض ونحو ذلك من المسائل التى تعد من صميم الفلسفة اليونانية وتدخل فى بحوث المتكلمين(٣).

إذن كانت الترجمة - بالإضافة إلى صراع الإسلام مع أصحاب الملل الأخرى - عاملا ثانيا من عوامل نشأة علم الكلام فى الإسلام وتطوره.

---

(١) انظرك أحمد أمين: ضحى الإسلام: ١/٣٤٣، القاهرة، مكتبة النهضه المصرية، الطبعة السادسة ١٩٦١.

(٢) انظر: د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام: ١/٦٠٨، أحمد أمين: ضحى الإسلام: ٣/٨.

(٣) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام: ٣/٨ وما بعدها.

١ - الصراع بين الإسلام وغيره من الملل والنحل:

أ - الصابئة:

إن المعنى اللغوى لكلمة الصابئة هو الزيغ والميل عن طريق الحق، يقول الشهرستاني: «صبأ الرجل إذ مال وزاغ، فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الأنبياء، قيل لهم الصابئة. وقد يقال صبأ الرجل إذا عشق وهوى، وهم يقولون الصبوة هو الإنحلال عن قيد الرجال»[١].

ولقد نشأت الصابئة أول ما نشأت فى فارس والعراق سواء أكانت الصابئة الأولى التى أنشأها «هرمس» أو الصابئة الاخرى التى نسبت إلى «بوادسف[٢]».. ومذهب الصابئة، على ما يحيط بتاريخه من غموض - يكاد يتم الاتفاق على أنه يقر بالألوهية، ويرى أنا نحتاج فى معرفة الله ومعرفة أوامره وأحكامه إلى متوسط روحانيا لا جسمانيا ففزعوا إلى هياكل الأرواح وهى الكواكب فهم عبدة الكواكب[٣].

١ - أصحاب الروحانيات: وقد زعم هؤلاء أن أصل وجود العالم يتقدس عن سمات الحدث، وهو أجل وأعلى من أن يتوصل إلى جلاله بالعبودية له واحد من السفليات وذوات الأنفس المنغمسة فى عالم الرذائل والشهوات، وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات بينه وبين السفليات، وهى أمور روحانية مقدسة عن المواد الجرمانية والقوى الجسمانية والحركات السكانية والتغيرات الزمانية فى جوار رب العالمين، مجبولون على تقديه وتمجيده، وتعظيمه دائما وسرمدا. قالوا: وهم أربابنا وآلهتنا

(١) الملل والنحل: ٢/٩٥.

(٢) انظر د. محمد الفيومى: فى الفكر الدينى الجاهلى: ١٢٩، الكويت، دار العلم ١٩٨٠.

(٣) انظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ١٠٢.

ورسلنا إلى حاجاتنا وبهم يتقرب إلى الله تعالى. وهى المدبرة للكواكب الفلكية والمدبرة لها على التناسب المخصوص، حيث يتبعها انفعالاتها فى العناصر السفلية، وحركات بعضها إلى بعض وانفعال بعضها عن بعض عند الاختلاط والامتزاج المفضى إلى التركب الموجب لتنوع المركبات إلى أنواع المعادن والنباتات والحيوانات، وتصريف موجودات الأعيان من حال إلى حال ومن شأن إلى شأن إلى غير ذلك من الآثار العلوية والسفلية. وقد زعموا أن الكواكب الفلكية هى هياكل هذه الروحانيات وأن نسبة الروحانيات إليها فى التقدير لها والتدوير، نسبة الأنفس الإنسانية إلى أبدانها، وأن لكل روحانى هيكلاً يخصه، ولكل هيكل فلكا يكون فيه، وزعموا أن المعرف لهما - غارميون وهرمس - اللذان هما أصل علم الهيئة وصناعة التنجيم. و« هرمس » هو أول من قسم البروج ووضع أسماءها، وأسماء الكواكب السيارة ورتبها فى بيوتها، واستقل باستخراج أكثر الكواكب وأحوالها، وقيل إن « غارميون » هو « شيث »، و « هرمس » هو « إدريس ».

٢ - أصحاب الهياكل: فإنهم قالوا إذا كان لابد للإنسان من متوسط، فلابد من أن يكون ذلك المتوسط كما نشاهده ونراه حتى نتقرب إليه. والروحانيات ليست كذلك فلابد من متوسط بينها وبين الإنسان، وأقرب ما إليها هياكلها فهى الإلهه والأرباب المعبوده، والله - تعالى - رب الأرباب وإليه التوسل والتقرب، فإن التقرب إليها تقرب إلى الروحانيات التى هى كالأرواح بالنسبة لها،و ولا جرم أنهم دعوا إلى عبادة الكواكب السبعة السيارة، ثم أخذوا فى تعريفها وتعريف أحوالها بالنسبة إلى طبائعها وبيوتها ومنازلها ومطالبها ومغاربها واتصالاتها، ونسبتها إلى الأماكن والأزمان

والليالي والساعات وما دونها إلى غير ذلك، ثم تقربوا إلى كل هيكل وسألوه بما يناسبه من الدعوات فيما يناسبه من الأماكن والأزمان واللباس الخاص به، والتختم بالخاتم المطبوع على صورته. والهياكل عندهم أحياء ناطقة بحياة الروحانيات التي هي أرواحها ومتصرفة فيها، ومنهم من جعل هيكل الشمس رب الهياكل هي المدبرة لكل ما في عالم الكون والفساد، وربما احتجوا على وجود هذه المدبرات وأنها أحياء ناطقة بأن حدوث الحوادث إما أن يكون مستنداً إلى حادث أو قديم، ولا جائز أن يكون مستنداً إلى حادث، إذ الكلام فيه كالكلام في الأول، والتسلسل والدور محالان، فلم يبق إلا أن يكون مستندا إلى ماهو في نفسه قديم، وذلك القديم إما أن يكون موجبا بذاته أم بالاختيار، فإن كان الأول فإما أن يكون كل ما لابد منه في إيجاد الحوادث متحققا معه أو أنه متوقف على تجدد. فإن كان الأول فيلزم قدم المعلول والقدم علته وشرطه محال. وإن كان الثاني فالكلام في تجدد ذلك الأمر كالكلام في الأول وهو تسلسل، فلم يبق إلا أن يكون فاعلا مختارا، وليس في عالم الكون والفساد فاعل قديم مختار إلا الأفلاك والكواكب، ولذلك حكموا بكونها أحياء ناطقة.

٣ – أصحاب الأشخاص: وهؤلاء زعموا أنه إذا كان لابد من متوسط مرئي فالكواكب وإن كانت مرئية، إلا أنها قد ترى في وقت دون وقت لطلوعها وأفولها وظهورها، فدعت الحاجة إلى وجود أشخاص مشاهده نصب أعيننا تكون لنا وسيلة إلى الهياكل التي هي وسيلة إلى الروحانيات التي هي وسيلة إلى الله تعالى، فاتخذوا لذلك أصناما وصوروها على صورالهياكل السبعة. كل صنم من جسم مشارك في طبيعته لطبيعة ذلك الكوكب ودعوه وسألوه بما يناسب ذلك الكوكب في الوقت

والمكان واللباس والتختم بما يناسبه، والتحيز المناسب له على حسب ما يفعله أرباب الهياكل إلا أنها هى المعبودة على الحقيقة. وهذا هو الأشبه بسبب اتخاذ الأصنام. ويحتمل أن يكون اتخاذ الأصنام بالنسبة إلى غير هذه الفرقة وتعظيمها لاتخاذها قبلة لعباداتهم أو لأنها على صورة بعض من كان يعتقد فيه النبوة والولاية تعظيما له.

٤ - الحلولية أو الحرانية: وهؤلاء زعموا أن الإله المعبود واحد فى ذاته، وأنه أبدع أجرام الأفلاك وما فيها من الكواكب، وجعل الكواكب مدبرة لما فى العالم السفلى، فالكواكب آباء أحياء ناطقة، والعناصر أمهات، وما يؤديه الآباء إلى الأمهات، تقبله بأرحامها فتحمل من ذلك المواليد، وهى المركبات. والإله - تعالى - يظهر فى الكواكب السبعة، ويتشخص بأشخاصها عن غير تعدد فى ذاته، وقد يظهر أيضا فى الأشخاص الخيرة الفاضلة وهى ماكان من المواليد، وقد يتركب من صفو العناصر دون كدرها، واختص بالمزاج القابل لظهور الرب - تعالى - فيه، إما بذاته وإما بصفة من صفاته على قدر استعداد مزاج ذلك الشخص، وزعموا أن الله - تعالى - يتعالى عن خلق الشرور والقبائح والأشياء الخسيسة الدنيئة كالحشرات الأرضية ونحوها، بل هى واقعة نتيجة لاتصالات الكواكب سعادة ونحوسة واجتماعات الكواكب صفوة وكدورة(١).

يقول الشهرستانى: «ومذهب هؤلاء أن للعالم صانعا فاطرا حكيما مقدسا من سمات الحدثان والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله، وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين إليه، وهم الروحانيون المطهرون المقدسون جوهراً وفعلاً وحالة(٢).

(١) انظر د. محمد رجب البيومى: فى الفكر الدينى الجاهلى: ١٣٦.
(٢) الملل والنحل: ٢/٩٥ - ٩٦.

ويذهب الصابئة إلى ضرورة تطهير النفس والتشبه بهؤلاء الوسطاء الروحانيين حتى يكونوا شفعاءهم عند الله، «فنحن نتقرب إليهم ونتوكل عليهم، فهم أربابنا وآلهتنا ووسائلنا وشفعاؤنا عند الله، وهو رب الأرباب وآله الآلهة، فالواجب علينا أن نطهر نفوسنا عن دنس الشهوات الطبيعية، وتهذيب أخلاقنا عن علائق القوى الشهوانية والغضبية حتى يحصل مناسبة ما بيننا وبين الروحانيات، فنسأل حاجاتنا منهم ونعرض أحوالنا عليهم، ونصبوا فى جميع أمورنا إليهم، فيتشفعون لنا إلى خالقنا وخالقهم ورازقنا ورازقهم[1]».

ومن هنا فلا حاجة للأنبياء، إذ أن باستطاعة من تخلص نفسه فى الحس أن يكون فى حكم النبى: «والأنبياء أمثالنا فى النوع وأشكالنا فى الصورة، يشاركوننا فى المادة، يأكلون مما نأكل، ويشربون مما نشرب ويساهموننا فى الصورة، أناس بشر مثلنا فمن أين لنا طاعتهم، وبأية مزية لهم لزم متابعتهم[2]».

والروحانيون لدى الصابئة: «هم الأسباب المتوسطون فى الاختراع والإيجاب وتصريف الأمور من حال إلى حال، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال، يستمدون القوة من الحضرة الإلهية القدسية ويفيضون بالفيض على الموجودات السفلية، فمنها مدبرات الكواكب السبع السيارة فى أفلاكها وهى هياكلها، ولكل روحانى هيكل، ولكل هيكل فلك، ونسبه الروحانى إلى ذلك الهيكل الذى اختص به نسبة الروح إلى الجسد فهو ربه ومدبره[3]».

---

(١) السابق: ٢/٩٦.

(٢) السابق: ٢/٩٧.

(٣) السابق: ٢/٩٧ – ٩٨.

ولقد ذكر ابن الجوزى قولهم فى قدم العالم، وأنهم عبدوا الكواكب، وقولهم بأن الله - عز وجل - لا يوصف إلا بالنفى، وتناسخ الأرواح، وأن الثواب والعقاب فى التناسخ(٢)، ووحد ابن حزم بينهم وبين المجوس فى القول بقدم الأصلين، إلا أن الصابئة يقولون بتعظيم الكواكب السبعة والروح الأثنى عشر، ويصورونها فى هياكلهم ويقربون الذبائح لها(٣).

وعلى أية حال فإن الصابئة - على تعدد اتجاهاتهم - يذهبون إلى الإقرار بأن للعالم صانعاً حكيماً مقدساً، والإقرار بعجز الإنسان عن الإدراك كنه الإله وحقيقته، ومن هنا فقد لجأوا إلى المتوسطات، إذ لا يمكن إدراك كنه الإله وحقيقته، إذ لايمكن أن تكون العلاقة بين الله - تعالى - والإنسان لديهم علاقة مباشرة، وهذا المتوسط يجب أن يكون روحانياً، أى أن يكون مقدساً عن القوى الجسمانية، وللاتصال بهذا المتوسط يجب علينا تهذيب أنفسنا عن دنس الشهوات بالصلاة والصيام وتقديم الذبائح والقرابين، وفى هذه الحالة قد لايحتاج الإنسان إلى وسيط، وبالتالى فقد رفضوا القول بالنبوة والأنبياء.

ب - البراهمة:

لدى البراهمة عقيدتان كان لهما أثر واضح فى تطور الدراسات الكلامية لدى المسلمين:

الأولى: القول بتناسخ الأرواح، وقد رتبوا عليه بقاء النفس بقاء أبدياً وانتقالها

(١) انظر: تلبيس إبليس: ٧٤ - ٧٥.

(٢) انظر: الفصل فى الملل والنحل والأهواء: ١/٦٩، وقارن: القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل: ٥/١٥٢ وما بعدها.

الدائم من بدن إلى بدن، وسبب هذا التناسخ هو أن الروح التى خرجت من الجسم، ولا تزال لها أهواء وشهوات مرتبطة بالعالم المادى لم تتحقق بعد، ولأنها خرجت من الجسم وعليها ديون كثيرة فى علاقاتها بالآخرين ولابد من أدائها، فلا مناص إذن من أن تستوفي شهواتها فى حيوانات أخرى، وأن تتذوق الروح ثمار أعمالها التى قامت بها فى حياتها السابقة، وعلى هذا فالروح الجزئية لاتفنى، لكنها قد تنقل من جسد إلى آخر، ويتوقف سموها فى فترة ما من فترات حياتها على سلوكها فى الفترة السابقة، فسلوك الإنسان فى فترة ما هو الذى يترتب عليه ما تحظى به روحه من رقى وسمو فى الفترة التالية، ولا يزال تكرار المولد حتى إذا اكتملت الميول، ولم يبق للإنسان شهوة، وأزيلت الديون فلم يرتكب الإنسان إثماً، ولم يقم بحسنة تستوجب الثواب، نجت روحه وتخلصت من تكرار المولد، وامتزجت بالبراهما، وعلى هذا فإن السمو بالروحانى ينتهى باتصال النفس الجزئية بالنفس الكلية، والتناسخ يعنى خلود الروح وأيضا حسابها على ما قدمت، لكن الحساب عند البراهمة يتم على الأرض فى هذه الحياة الدنيا، وليس فى الآخره كما تقول الأديان السماوية، فالأرض عندهم دار جزاء وثواب[1].

والثانية: القول بإنكار النبوة، فقد اشتهر عنهم القول بإنكار النبوة، ويقسمهم الباقلانى إلى فريقين: فمنهم قوم مجدوا الرسل، وزعموا أنه لايجوز فى حكمة البارى وصفته أن يبعث رسولا إلى خلقه، وأنه لا وجه من ناحيته يصح تلقى الرسالة عن الخالق. والفريق الآخر قال: إن الله ما أرسل رسولا إلى خلقه سوى آدم، وكذبوا كل مدع

(١) انظر: البيرونى: تحقيق ما للهند من مقوله مقبوله فى العقل أو مرذوله: ٣٩ - ٤٠، د. أحمد شلبى: أديان الهند الكبرى: ٤/ ٦٧ - ٦٩.

للنبوة سواء، وقال قوم منهم: ما بعث الله غير إبراهيم وحده، وأنكرو نبوة ما سواه[١].

لقد أنكر البراهمة النبوة بحجة أن بعثه الرسل تنافى وحكمة الله – تعالى – لأن الحكيم لايبعث رسولا إلى قوم يعلم أنهم يعصونه ويصدون عن دعوته، فضلا عن أن بعثة الرسل إذا كانت قد جاءت لإخراج الناس من الضلال إلى الإيمان، فإن الحكمة تقضى بأن يفطر الناس على الإيمان، غير أن أهم حجة لهم هى استغناؤهم بالعقول عن الأنبياء، ذلك لأن الذى يأتى به الرسل والأنبياء: إما أن يكون معقولاً، وإما ألا يكون معقولا. فإن كان معقولا فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فلا حاجة لنا إلى الرسول. وإن لم يكن معقولا، فلا يكون مقبولا، إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية[٢].

جـ – المانوية:

تنسب المانوية إلى مانى بن فاتك الذى ظهر فى أذربيجان فى زمان سابور بن أردشير، وانتقل إلى «بال» ودرس دين زرادشت، وقرأ العهد القديم والأناجيل الأربعة، وذلك فى القرن الثالث الميلادى[٣].

والمانوية تقول بأصلين قديمين هما النور والظلمة، فكل شيء يرد إما إلى النور وإما إلى الظلمة، ويستحيل حدوث شيء من الصفة والتركيب إلا من أصل قديم، والأصلان القديمان هما النور والظلمة[٤]، وهما مختلفان من حيث الجوهر، والنفس، والفعل،

(١) التمهيد: ١٠٤.

(٢) انظر: ابن حزم: الفصل: ١/٦٩ – ٧٠.

(٣) انظر: ابن النديم: الفهرست: ٤٥٦ – ٤٥٨، د. أحمد صبحى: فى علم الكلام: ٤٠.

(٤) انظر: القاضى عبد الجبار: المغنى: ٥/١١.

والخير، و حس، والصفات

إما اختلافهما من حيث الجوهر، فجوهر النور حسن، فاضل، كريم، صاف، نقي طيب الريح، حسن المظهر. أما جوهر الظلمة فقبيح ناقص، لئيم كدر، نتن الريح، قبيح المنظر

ومن حيث النفس، فنفس النور خيرة، كريمة، حكيمة، نافعة، عالمة، أما نفس الظلمة فنفسها شريرة ولئيمة وسفيهة، وضارة، وجاهلة

ومن جهة الفعل، فالنور فعله الخير، والصلاح، والنفع، والسرور، والترتيب، والنظام، والاتفاق. أما الظلمة ففعلها الشر والفساد والضر والغم، والتشويش، والاختلاف

ومن حيث الحيز فالنور في جهة فوق، وأكثر المانوية يقولون: إنه مرتفع من ناحية الشمال وزعم بعضهم أنه بجانب الظلمة. أما الظلمة فهي في جهة تحت، وأكثرهم يقولون: إنها منحطة من جهة الجنوب، وزعم بعضهم أنها بجانب النور.

وأما من ناحية الجنس، فالنور أجناسه خمسة، منها أربعة أبدان هي: النار والنور والريح والماء. والخامس روحها وهو النسيم وهي تتحرك في هذه الأبدان. أما الظلمة فأجناسها خمسة، منها أربعة أبدان هي: الحريق والظلمة والسموم والضباب والخامس روحها وهو الدخان، وهي تدعى الهمامة وهي تتحرك في هذه الأبدان

وأما من ناحية الصفات فالنور صفاته حية طاهرة زكية، وأما صفات الظلمة، فهي خبيثة شريرة نجسة دنسة.

ويلد النور ملائكة وأولياء لا على سبيل المناكحة بل كما تتولد الحكمة من الحكيم والنطق الطيب من الناطق. وتلد الظلمة شياطين عفاريت لا على سبيل المناكحة بل كما تتولد الحشرات من العفونات القذرة(١).

ولكن كيف حدث الامتزاج بين النور والظلمة؟ لقد حدث الامتزاج اتفاقًا لا قصداً واختياراً، حيث ظلت «الهمامة» روح الظلمة تهيم في عالمها حتى وقعت على عالم النور، وذهب أكثر المانوية إلى أن أبدان الظلمة تشاغلت عن الإضرار بروحها بعض التشاغل، فنظرت بالروح فرأت النور، فبعثت الأبدان لممازجة النور فأجابتها لإسراعها إلى الشر، فلما رأى ذلك ملك النور وجه إليها ملكا من ملائكته في خمسة أجناس من أجناسها الخمسة، فاختلطت الخمسة النورانية بالخمسة الظلمانية، فخالط الدخان النسيم، وخالط الحريق النار والظلمة السموم والروح والضباب الماء، فما في العالم من منفعة وخير وبركة فمن أجناس النور، وما فيه من مضرة وشر وفساد فمن أجناس الظلمة، فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج أمر ملكًا من ملائكته فخالط هذا العالم على هذه الهيئة لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة، وإنما سارت الشمس والقمر وسائر النجوم والكواكب لاستصفاء أجزاء النور من أجزاء الظلمة، فالشمس تستصفي النور الذى امتزج بشياطين الحر، والقمر يستصفي النور الذى امتزج بشياطين البرد، ولا يزال النسيم يرتفع طالبا لعالمه وكذلك جميع أجزاء النور، ولا تزال الظلمة وأجزاؤها في النزول والتسفل طلبًا إلى عالمها حتى تتخلص الأجزاء من الأجزاء، ويبطل الامتزاج وتنحل التراكيب، ويصل كل إلى كله وعالمه، فتكون القيامة والمعاد(٢).

(١) انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى: ٥ / ١٠ وما بعدها، الشهرستاني: الملل والنحل: ٢ / ٨١ - ٨٢.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار: المغنى: ٥ / ١٠ وما بعدها.

وأول ما بعث الله بالعلم «آدم» ثم «شيثا» ثم «نوحا»، وبعث «زارادشت» إلى أرض فارس والبددة (بوذا) إلى أرض الهند، وعيسى المسيح إلى بلاد المغرب، ثم «مانى» خاتم النبيين[١].

ولا تذكر المانوية «موسى» فى سلسلة الأنبياء، وينتقد «مانى» ما فى العهد القديم الذى تناولته يد التحريف فى رأيه، كما أنه يرفض الأناجيل الأربعة ويعلن أن المسيح لم يصلب، وإنما الذى صلب شيطان تمثل صورته[٢].

د - الزرادشتية:

تنسب إلى زرادشت الذى عاش فى منتصف القرن السابع قبل الميلاد وتوفى على الأرجح سنة ٥٨٢م، وقد عرف المسلمون مذهبه باسم المجوسية[٣]. وهم الذين قالوا بإلهين اثنين قديمين مدبرين، يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، يسمى أحدهما وهو «النور» باسم «يزدان» والآخر وهو الظلمة باسم «أهد من»[٤].

وفكرة التثنية - فى حقيقة الأمر - هى فكرة أخلاقية بحته.. يحاولون بها تفسير مشكلة وجود الخير والشر فى العالم المادى، وهذا ما أوضحه القاضى عبد الجبار بقوله: «إنهم يعتمدون فى أصل المقالة على وجدانهم فى العالم - خيرا وشرا، ونفعا وضرا، ولذه وألما وأنه لابد من إثبات فاعل لها، ولا يصح كون فاعلها واحدا لتضادهما»[٥].

---

(١) السابق: ٥/١٥.

(٢) أنظر: د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام: ١/٢٠٩.

(٣) السابق: ١٩١ - ١٩٢

(٤) انظر: القاضى عبد الجبار: المغنى: ٢/ ٧١ - ٧٢.

(٥) السابق: ٥/٢٤.

فالتثنية إذن - قد نشأت من فكرة أخلاقيه بحتة من محاولة تفسير وجود الشر في العالم، إذ لم يستطع حكماء العجم فهم صدور الفكرتين عن موجود واحد يوجدهما معا[١]. فالجانب الأخلاقي لا الاعتقادي هو الأصل في ديانة زرادشت بل إن الألوهية في هذا الدين فرع عن تصور الأخلاق لا العكس كما هو في الحال في الأديان السماوية[٢].

ولقد حاول المؤرخون الإسلاميون أن يصبغوا الزرادشتية بصبغة تتصل بالتوحيد إلى حد ما، فذهبوا إلى أن في منطق المذهب إلها أبدع المبدأين: النور والظلمة وهو واحد لا شريك له، ولا ضد، ولا ند، ثم أبدع الله النور، والظلمة وجود أدنى من وجود النور، إي وجود النور وجود حقيقي، وأما وجود الظلمة فتبعي أي أنها تابعة للنور تتبع الظل للإنسان، النور موجود والظلمة ليست موجودة على وجه الحقيقة، وقد أبدع الله النور وحدث الظلام تبعا، لأن ضرورة الوجود التضاد، فوجود الظلام ضروري إذن واقع في الخلق[٣]. والواقع أن المسلمين قد عاملوهم معاملة أهل الكتاب، يقول ابن حزم «ومن قال أن المجوس أهل كتاب: علي بن أبي طالب وحذيفة رضي الله عنهما وسعيد بن المسيب وقتادة وجمهور أهل الظاهر. وقد بينا البراهين الموجبة لصحة هذا القول . . . ويكفي من ذلك صحة أخذ رسول الله - ﷺ - الجزية منهم، وقد حرم الله عز وجل في نص القرآن في آخر سورة نزلت منه، وهي براءة، أن تؤخذ الجزية من كتابي»[٤].

---

(١) انظر د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/٩٩.

(٢) انظر: د. أحمد صبحي: في علم الكلام: ٣٣.

(٣) انظرك الشهرستاني: الملل والنحل: ٢/٧٠.

(٤) الفصل في الملل والنحل والأهواء: ١/١١٤.

لقد ذهبت الزرادشتية إلى أن الإله الواحد خالق النور والظلمة « يزدان وآهرمن » ومبدعهما، ولا يجوز أن ينسب الشر إليه، ولكن كيف حدث الشر؟

لقد حث الشر من امتزاج النور والظلمة، ولم يمتزجا لما كان وجود العالم، وإذا كان الخير والشر، والصلاح والفساد، والطهارة والخبث إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة، فإنهما يتقاومان ويتغالبان إلى أن يغلب النور الظلمة الخير والشر، ثم يتخلص الخير إلى عالمه والشر ينحط إلى عالمه، وذلك هو سبب الخلاص، والبارى هو الذى مزجهما لحكمه رآها فى التركيب، وربما جعل وجود النور حقيقيا، أما الظلمة فتتبعه كالظل بالنسبة إلى الشخص، يرى أنه موجود وليس بموجود حقيقه، فالإله أبدع النور وحصل الظلام، لأن من ضرورة الوجود التضاد[1].

وقد خلق « أهورمزدا » جميع العالم عن نفسه . أما أنفس الأبرار فمن شعر رأسه، وأما السماء فمن أم رأسه، والشمس من عينه، والقمر من أنفه، والكواكب من لسانه، وسائر الملائكة من أذنه، والأرض من عصب رجله، وأول الملائكة « بهمن » وعلم الدين لكيومرث آدم الذى ابتعثه الله إلى الأرض . ولما جاء وقت تحريك إبليس وظلمته، ارتفع ورأى النور، وطمع فى الاستيلاء على أسنى « أورمزد » وتصييره مظلما، ودخل السماء يكيد « لكيومرث » وأمر « أورمزد » يسد الثقوب التى صعد منها إبليس فبقى داخل السماء منقطعا عن أصله وقوته، وانتصب لمنابذة « أورمزد »، ورام الصعود إلى الجنان، فأعلمه أنه يسعى فى الباطل والخسار، واتفق الأمر بينهما على أن يبقى أبليس فى قرار الضوء تسعة آلاف سنة ثم يبطل، ويحتمل خلقه الأذى فى هذه السنين

---

(١) انظر الشهرستانى : الملل والنحل : ٢ / ٧٦ .

ويصبرون عليه وعلى ما ينالهم من الفقر والبلاء وسائر الآفاق ليعوضهم منها الحياة الدائمة في الجنان، وقد اشترط أبليس لنفسه وشيطانيه ثمانية عشر شرطًا:

١ – أن تصير معيشة خلقه من خلق الله.

٢ – أن يكون ممن خلقه على خلق الله.

٣ – أن يسلط خلقه على خلق الله.

٤ – أن يخلط جوهر خلقه بجوهر خلق الله.

٥ – أن يصير له السبيل إلى أن يأخذ الطين الذى فى خلق الله.

٦ – أن يصير له من النور الذى فى خلق الله ما يريد.

٧ – أن يصير له من الرياح التى فى خلق الله.

٨ – أن يصير له من الرطوبة التى فى خلق الله.

٩ – أن يصير له من النار التى فى خلق الله.

١٠ – أن يصير له من المودة والمصاهرة التى فى خلق الله ليخلط الأشرار بالأخيار.

١١ – أن يصير له من العقل والبصر الذى فى خلق الله، ليعرف خلقه مسالك المنافع والمضار.

١٢ – أن يصير له من العدل الذى فى خلق الله ليجعل للأشرار فيها نصيبا.

١٣ – أن تخفى على الناس معرفة عمل الصالحين والأشرار إلى يوم القيامة والحساب.

١٤ – أن يصير له السبيل إلى أن يبلغ بأهل البيت الشر والخبث غاية الغنى

والدرجات، ويصيرهم عند الناس صالحين

١٥ - أن يصير له السبيل إلى أن يجعل كذب الأشرار مقبولا عند الأخيار.

١٦ - أن يصير له السبيل، إلى أن يعمر من أهل الدنيا من أرد من خلقه، ويصيرهم أغنياء أقوياء قادرين على ما يريدون.

١٧ - أن يصير له السبيل إلى فناء أهل بيت الصالحين.

١٨ - أن يملك أمر من يحيى الأموات ويبقى الأخيار، وينفى الأشرار إلى يوم القيامة.

وتمت البيعة، وأمر الله - تعالى - الشمس والقمر والكواكب أن تجرى لمعرفة الأيام والشهور والأعوام التي جعلها عدة الانتظار والإمهال[١].

هـ - المزدكية:

ظهرت المزدكية - نسبة إلى مُزدك الذى ولد فى أواخر القرن الخامس عام ٤٨٧م وقتل سنة ٥٢٣م - كثوره اجتماعية- على الزرداشتيه.. ذلك أن هذه الأخيرة كانت تدعم النظام الطبقى وتؤزاره حيث الملك ورجال الدين يمثلون أعلى الطبقات، يليهم رجال الحرب، وأخيراً طبقة الحراثين الذين مهما بلغوا من الكد والسعى والثراء، فإن ذلك لايتيح لهم الارتقاء إلى طبقة أعلى، ظهرت ثورة مزدك ثورة على هذا النظام الطبقى المغلق وتمردا عليه، ولذا فقد حرص أتباعه على حرق الوثائق التى سطرت فيها الأنساب، ونادى مزدك بشيوعيه المال ونهى عن الحرب والقتال، ولما كان ذلك يقع بسبب النساء أو المال، فقد أحل النساء وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيهما[١].

---

(١) سابق: ٢ / ٧٨ وما بعدها.

لقد كان مزدك مانويا فى أول الأمر تابع مانى فى القول بالأصلين القديمين، إلا أنه اختلف عنه فى أن النور يفعل بالقصد والاختيار، وأن امتزاج النور بالظلمة كان اتفاقا، وخلاصهما - أيضا - كان اتفاقا. ولكن من الغريب - وتحت تأثير فلسفى فيما بعد أرجع مزدك الأصلين القديمين إلى أصول ثلاثة: الماء، والنار، والأرض اختلطت فحصل من اختلاطها على نسب متساوية: مدبر الخير على نسب غير متساويه مدبر الشر، والمادة الأولى مادة الخير مادة صافية، والمادة الثانية مادة الشر مادة كدرة. ولكى يعود الإنسان ربانيا، لابد أن تكون بين يديه أربع قوى: قوى التمييز، والفهم، والحفظ، والسرور، فمن ملكها واجتمعت فيه، انفتح له السر الأكبر، وارتفعت عنه التكاليف، فأحلت له الدنيا بما فيها من متاع[٢].

وكان من أهم عوامل نشأة علم الكلام صد هذه التيارات العاتية ومقاومة هذه الحركات، بل يكاد يكون السبب الحقيقى لقيام المتكلمين هو مناهضة الغنوص، ومن الملاحظ أن الخليفة العباسى المهدى قد تتبع الزنادقة بالقتل، وأمر علماء عصره من المتكلمين بوضع الكتب يردون على الملاحدة ممن نقلت كتبهم إلى العالم الإسلامى، بل إن سبب قيام المعتزلة هو مدافعة الثنوية والزنادقة والرد عليهم، ويرى بعض المستشرقين وفى مقدمتهم بيكر، وديبور، ونيبرج أن المعتزلة - وهم أول مدرسة كلامية إسلامية - توصلوا إلى كثير من مسائلهم وأصولهم من كفاحهم مع المانوية-، أى أن السبب الحقيقى فى نشأة علم الكلام إنما هو معارضة المانوية، وفى ضوء تلك

---

(١) انظر: القاضى عبد الجبار: المغنى: ٥/١٦، د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى الإسلام: ١/١٩٧، د. أحمد صبحى: فى علم الكلام: ٤٣.

(٢) انظر: د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/١٩٧.

المعارضة تكونت عقائدهم[١].

اليهودية:

اشتقاق لفظ اليهود من هاد الرجل إذا رجع وثاب، وقد لزمهم هذا الاسم لقولهم لموسى: إنا هدنا إليك، أى رجعنا وتضرعنا، وكتابهم التوراة أول كتاب نزل من السماء، لأن ما نزل على إبراهيم وغيره من الأنبياء ما كان يسمى كتابا بل صحفا[٢].

لم يكن اليهود فى المجتمع الإسلامى مقصورين على الجماعات الموجودة فى القبائل العربية كقبيلة حمير، وبنى كنانة، وكنده، وبنى الحارث بن كعب وإنما كان يوجد منهم فى المجتمع الإسلامى عدد من غير العرب يقدر بالآلاف، وكان هناك أختلاط ومعاشرة بينهم وبين المسلمين[٣]، وقد بدأ تحركهم فى مجال العلاقات الدينية بينهم وبين المسلمين منذ عهد الرسول - ﷺ - بطبيعة الحال، وكان اليهود ذوى نشاط فى هذا المجال، بل كان المشركون أنفسهم يلجأون إليهم من أجل تزويدهم بما يحاجون به الرسول - ﷺ - بالاستماع إلى ما فى كتبهم[٤].

التقى الإسلام باليهود وأحبارهم واختلف معهم، منذ البداية فى نقاط كثيرة، كانت موضع نقاش وجدال بين الفريقين، وصارت من أهم موضوعات علم الكلام فيما بعد. ومنها:

---

(١) السابق: ١ / ٢١٠، د. أحمد صبحى: فى علم الكلام: ٤٦.

(٢) انظر: الشهرستانى: الملل والنحل: ٢ / ١٦.

(٣) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام: ١ / ٣٤٣، د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ١٥٩، د. أحمد صبحى: فى علم الكلام: ١٣.

(٤) انظر: د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ١٥٩.

١ - إنكار اليهود لنبوة محمد - ﷺ - وكذلك نبوة عيسى - فقد ذهبوا إلى أن الدين لبني إسرائيل فقط وليس ثمة أنبياء، فقد كتب يهود المدينة إلى يهود العراق واليمن، ومن يبلغهم كتابهم من اليهود في الأرض كلها: إن أحمد ليس نبي الله، فاثبتوا على دينكم، واجمعوا أمركم على ذلك فاجمعوا كلمتهم على الكفر بمحمد - ﷺ - [١]، وكانت هذه المسألة من أهم مشكلات الجدل بين اليهود والمسلمين.

وقد لزم عن إنكار اليهود لنبوة محمد - ﷺ - مشكلة كلامية، وأعني بها النسخ، إذ أنكر اليهود النسخ في الشرائع، فالشريعة لا تكون إلا واحدة ابتدأت بموسى وتمت به، فلم تكن قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية، ويستندون في ذلك إلى أسانيد نقلية وعقلية. أما النقلية فما ورد في التوراة من أن هذه الشريعة مؤيدة عليكم ولازمة لكم مادامت السموات، لانسخ لها ولا تبديل. وأما العقلية فهو أن النسخ في الشرائع «بداء» ويقصد به الظهور بعد الخفاء أو الانتقال من عزم إلى عزم أو من حال إلى حال، لحصول شيء لم يكن حاصلا أو لم يكن لربه عالما، ولما كان ذلك غير جائز عليه سبحانه، فقد ذهبت معظم طوائف اليهود إلى استحالة نسخ الشرائع، فلا يغير الله حكما أنزله، ولا ناموسا افترضه، لقد طلب من الأنبياء بعد موسى أن يكملوا الناموس، وقد قال عيسى ما جئت لأبدل الناموس وإنما لأكمله، ولكنه غير وبدل حين أبطل يوم السبت وأحل بعض الذي حرم عليهم من اللحوم، وحين ذهبت التوراة إلى أن النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن والجروح قصاص، وذهب الإنجيل: إذ لطمك أخوك على خدك الأيمن فضع له خدك الأيسر»، وذهب الإسلام إلى تغيير القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام[١]» ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ

(١) انظر: الواحدي: أسباب النزول: ١٠٢.

(٢) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل: ٢ / ٥٠.

﴿فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴿١٤٤﴾﴾[1].

وجدير بالذكر أن اليهود ليسوا متفقين بصدد استحالة نسخ الشرائع نقلا وعقلا، وقد أوضح ابن حزم ذلك قائلا: «انقسموا حول النسخ إلى قسمين: قسم أبطلوا النسخ ولم يجعلوه ممكنا. والقسم الثاني أجازوه إلا أنهم قالوا لم يقع، وعمدة حجة من أبطل النسخ أن قالوا: إن الله - عز وجل - يستحيل معه أن يأمر بالأمر ثم ينهى عنه، ولو كان كذلك لعاد الحق باطلا والطاعة معصية، والباطل حقا والمعصية طاعة[2].

ولقد كان هذا أمرا طبيعيا بمقتضى تعصبهم لكفرهم، وقد ذهبت «العيسوية» - إحدى فرق اليهود - إلى القول بنبوة محمد - ﷺ - للعرب بخاصة، وهؤلاء أتباع عيسى بن يعقوب الأصفهاني، من يهود أصبهان، بدأ دعوته فى أواخر الدولة الأموية، وانتشرت فرقته فى أيام جعفر المنصور، وانتهى الأمر بينه وبين المسلمين إلى قتله[3]. ويضيف البغدادى إلى هذه الفرقة فرقة يهودية أخرى هى «المشكانية»، حكوا عن زعيمهم «موشكان» أنه قال: إن محمد رسول الله ﷺ إلى العرب وإلى سائر الناس ما خلا اليهود[4].

أما رد المسلمين على سندهم النقلى فيتصل برأيهم فى التوراة ونصوصها، وكانت لهم أقوال ثلاثة فيها: إنها كلها أو أكثرها مبدلة مغيرة، ليست هى التوراة التى أنزلها

---

(١) البقرة: ١٤٤.

(٢) الفصل: ١/١٠٠.

(٣) انظر الشهرستانى: الملل والنحل: ١/١٩٦.

(٤) انظر الفرق بين الفرق: ١٢ - ١٣.

الله على موسى، وإلى هذا الرأى يذهب ابن حزم، وذهبت طائفة أخرى من أئمة الحديث والفقه والكلام إلى أن التبديل وقع فى التأويل لا فى التنزيل وإلى هذا الرأى ذهب البخارى والرازى وحجتهم فى ذلك أن التوراة قد طبقت مشارق الأرض ومغاربها، ومن الممتنع أن يقع التواطؤ على التبديل والتغيير فى جميع نسخها. وذهبت طائفة ثالثة إلى أنه قد زيد فيها وغير ألفاظ يسيرة، ولكن أكثرها باق على ما أنزل عليه وعلى هذا الرأى ابن تيمية[١].

أما المسلمون فإنهم يعتقدون جواز نسخ الشريعة، ويعدون النسخ تكميلا للشريعة لا إبطالاً لها[٢]، ويرون أن النسخ ضرورة إنسانية لابد منها، لكى تتوافق الشريعة مع تطور الحياة الإنسانية، حتى الرسول الخاتم، وقد بلغت الإنسانية رشدها، فتكون شريعته باقية صالحة لكل زمان ومكان[٣]، وقد كتب ابن حزم عن جواز النسخ لدى المسلمين، وحاول إثبات وجود نسخ لدى اليهود أنفسهم فى جميع أسفار العهد القديم[٤] كذلك لا يفيد النسخ البداء على الله، فإن من تدبر أفعال الله - تعالى - كلها وجميع أحكامه، يعلم أنه تعالى يحيى ثم يميت ثم يحيى، وينقل الدول من قوم أعزة فيذلهم، ومن قوم أذلة فيعزهم، وليس معنى النسخ إلا أن يأمر الله عز وجل بأن يعمل عمل ما مدة ثم ينهى عنه بعد انقضاء تلك المدة[٥]، لا لانتقال الله من حال

---

(١) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام: ١/٣٤٦.

(٢) انظر: الشهرستانى: الملل والنحل: ١/١٩٥.

(٣) انظر: د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام: ١/٤٥.

(٤) انظر: الفصل: ١/١١٦ وما بعدها.

(٥) السابق: ١/١٢٤.

إلى حال، وإنما لضرورة يقتضيها تطور الحياة الإنسانية[١].

ويلتمس علماء الكلام المسلمين من نصوص التوراة ذاتها ما يؤكد صحة النبوة الخاتمة، يقول الشهرستاني: «أعلم أن التوراة قد اشتملت بأسرها على دلالات وآيات تدل على كون شريعة نبينا المصطفى – عليه السلام – حقا، وكون صاحب الشريعة صادقا، بل ما حرفوه وغيروه وبدلوه... وأظهر ذكر إبراهيم – عليه السلام – وابنه إسماعيل ودعاؤه، فى حقه وفى حق ذريته، وأجابه الرب – تعالى – إياه: أنى باركت علي إسماعيل وأولاده، وجعلت فيهم الخير كله، وساظهرهم على الأمم كلها، وسأبعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتى، واليهود معترفون بهذه القضية إلا أنهم يقولون أجابه بالملك دون النبوة والرسالة[٢]». وقد ورد فى التوراة أن الله – تعالى – جاء من طور سيناء وظهر «بساعير» وعلا «بفاران» و «ساغير» – جبال بيت المقدس التى كانت مظهر عيسى – عليه السلام – و «فاران» جبال مكة التى كانت مظهر المصطفى – ﷺ – ولما كانت الأسرار الإلهية والأنوار الربانية في الوحى والتنزيل والمفاجأة والتأويل على مراتب ثلاث: مبدأ، ووسط، وكمال. والمجيء أشبه بالمبدأ، والظهور أشبه بالوسط، والإعلان أشبه بالكمال، عبرت التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل بالمجيء من طور سيناء، وعن طلوع الشمس بالظهور على ساعير، وعن البلوغ إلى درجة الكمال بالاستواء والإعلان على فاران، وفى هذه الكلمات إثبات نبوة المسيح عليه السلام ومحمد ﷺ[٣].

---

(١) انظر: د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام: ١/٤٦.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل: ١/١٩٦.

(٣) السابق: ١/١٩٧ وما بعدها.

٢ – ومن أوجه الخلاف بين الإسلام واليهودية مشكلة التشبيه والتجسيم يقول الشهرستاني «وأما التشبيه فلأنهم وجدوا التوراة ملئت من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة، والتكليم جهرا، والنزول على طور سيناء انتقالا، والاستواء على العرش استقرارا، وجواز الرؤية فوقا»(١). ولقد هاجم الإسلام هذه المادية الطاغية ونفي عن الله التجسيم، فالله ليس بجسم ولاصورة ولا لحم منزه عن كل صفات المخلوقين، على أن اليهود أنفسهم استندوا إلى آيات توهم التشبيه لتبرير موقفهم، نحو قوله – تعالى – **﴿إنما نطعمكم لوجه الله ﴿٩﴾﴾**(٢)، وقوله – تعالى – **﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴿٢٧﴾﴾**(٣)، **﴿يد الله فوق أيديهم ﴿١٠﴾﴾**(٤)، فقامت المعتزلة تعلن التنزيه المطلق لله – تعالى – **﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴿١١﴾﴾**(٥)، آية محكمة تفسر في ضوئها كل الآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه، وهكذا أصبحت ذات الله وصفاته وما يتصل بذلك من تنزيه أو تشبيه موضوعا لعلم الكلام لازما عن صراعه مع اليهودية(٦).

كذلك فقد استنكر الإسلام ما تنسبه التوراة إلى معظم الأنبياء من كبائر ورذائل لا تليق أن تصدر من إنسان فاضل فضلا عن نبي: تنازل إبراهيم عن زوجته خشية على حياته من فرعون وقوله بأنها أخته، مضاجعة لوط لابنتيه بعد أن سقياه خمرا وإنجابه منهما، عشق داود لزوجة أحد قواده وتخلصه منه، وقد قرر المتكلمون في مقابل ذلك

---

(١) الملل والنحل ١/١٩٣.
(٢) الإنسان: ٩.
(٣) الرحمن: ٢٧.
(٤) الفتح: ١٠.
(٥) الشورى: ١١.
(٦) انظر د. أحمد صبحي: في علم الكلام: ١٨.

وجوب العصمة للأنبياء، وإن اختلفوا فيما بينهم : هل عن الكبائر فقط أم الكبائر والصغائر معا، وهل تمتد إلى ما قبل البعثة أم بعدها[1].

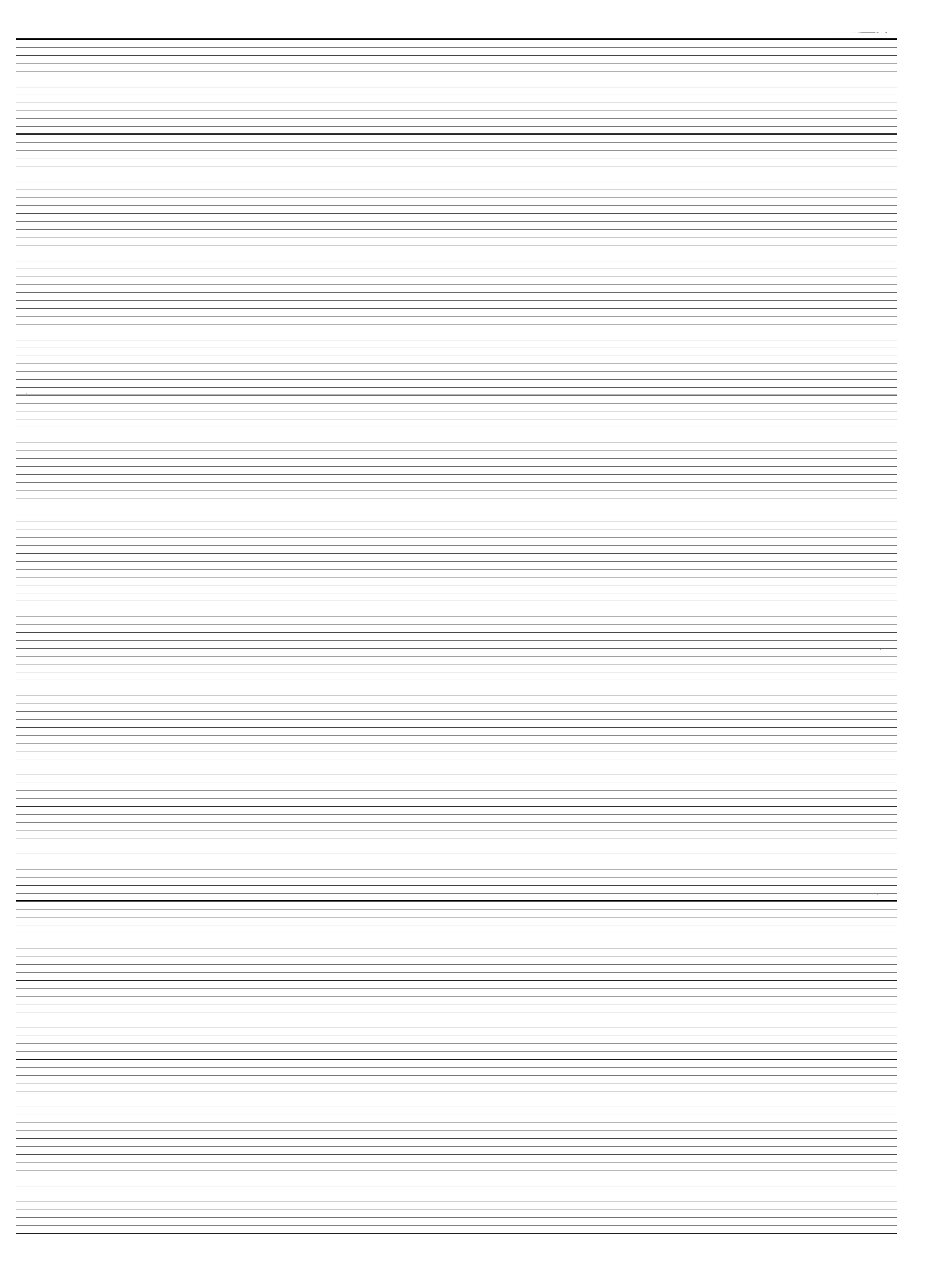
ولقد تسلل الفكر اليهودى إلى معقل الشيعة، وكان له تأثير واضح فى عقائد الغلاة منهم، فها هوذا عبد الله بن سبأ اليهودى، يقول لعلى بن أبى طالب : أنت أنت، يعنى : أنت الله . فنفاه علىّ إلى المدائن، وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى عليه السلام مثل ما قال فى على رضى الله عنه - وهو أول من أظهر القول بالنص على إمامة على ، كما أنه قال : إن عليا حى لم يقتل، لأنه فيه الجزء الإلهى وأنه غاب وسيرجع، وسيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا.

ومن مظاهر تأثر الشيعة بالفكر اليهودى أيضا ما يرويه بعضهم من أن النبى - ﷺ - شاهد أسماء الأئمة الأثنى عشر ليلة المعراج، مكتوبة على ساق العرش بسطور من نور[2]، وتلك فكرة يهودية. فإنه يوجد فى «الهجاداه» من تعاليم الديانة اليهودية أن صورة الإنسان الموجود بالجزء العلوى من العرش، هى صورة يعقوب التى رفعت إلى عرش الله. يقول جولد تسهير : «وفيما يتصل بفكرة انطباع صور المصطفين من عباد الله في عرشه، اعتقد أن هذه الفكرة جاءت من تصورات يهودية، وأنها شاهد جديد علي أن مصادر وغلو الشيعة فى الأئمة يجب ألا يبحث عنها فى الميدان الفارسى فحسب، فإن الهجاداه تقول فى إحدى الروايات التى ترويها أن صورة الإنسان الموجود

---

(١) انظر: د. محمد عبد الله الشرقاوى : فى مقارنة الأديان : ١٩١ وما بعدها، ابن حزم : الفصل : ١ /١٤٧ وما بعدها.

(٢) انظر: النوبختى : فرق الشيعة : ٢٠.



وهناك مظهر آخر للأثر اليهودى لدى فرق الشيعة الغالية، وهو القول بالرجعة أى رجوع بعض الأفراد إلى الحياة بعد الممات، فقد أمات الله عزير مائة عام ثم بعثه، كما اعتقد بعض اليهود برجعة هارون، بعد أن نسبوا إلى موسى قتله حسداً، وقد كانوا إلى هارون أميل[١]. ولقد أثرت فكرة الرجعة فى غلاة الشيعة وذهب بعضهم إلى القول برجعة على ابن أبى طالب، وتذهب الشيعة الإثنا عشرية إلى أن الإمام الثانى عشر محمد بن الحسن العسكرى أو المهدى غائب وسيرجع[٢].

كذلك كان اليهود وراء مشكلة خلق القرآن، وهى من أهم المشكلات الكلامية التى عرضت لمفكرى الإسلام منذ وقت مبكر، وكونت موضوعا أساسيا فى التفكير العقدى المتعلق بمذهب المسلمين فى الصفات الإلهية[٣].

ويذكر ابن كثير أن أول من نشر هذه المقالة هو لبيد بن الأعصم اليهودى الذى كان يقول بخلق التوراة، محاكيا فى هذا مقالة أحد اليهود باليمن، وأخذ هذه المقالة عن لبيد ابن اخته، واسمه طالوت، وأخذها بيان بن سمعان عن طالوت، وأخذها الجعد بن درهم عن بيان بن سمعان، ثم أخذها الجهم بن صفوان عن الجعد، وشرع يدعو الناس إليها، ويناظر عليها، حتى نسبت إليه[٤]. ويشير ابن الخطيب البغدادى فى تاريخه إلى الأصل اليهودى لبشر المريسى (ت٢١٨) وهو أحد الذين أذاعوا هذه المقالة، واحتجوا لها فى عصر الرشيد[٥].

(١) انظر: الشهرستانى: الملل والنحل: ٢/٥١.

(٢) انظر: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية: ١/٦٧.

(٣) انظر: جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام: ١٠١.

(٤) انظر: البداية والنهاية: ٩/٣٥٠.

(٥) انظر: تاريخ بغداد: ٧/٦١.

ويشير الشهرستانى إلى أن مشكلة القضاء والقدر قد وجدت لدى اليهود وأنهم مختلفون فى ذلك اختلاف المسلمين إذ يقول: «وأما القول بالقدر فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين فى الإسلام، فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا، والقراءون كالمجبرية[١]»، ولكن مشكلة الجبر والاختيار قد انبثقت عن ظروف داخل البيئة الإسلامية، فضلا عن أنها مشكلة الإنسان فى كل زمان ومكان، فلا وجه لاختصاص التأثير اليهودى فى ذلك دون سواه[٢].

ونجد فرقة «المقاربة» من فرق اليهود تذهب للقول بأن التوراة لها ظاهر وباطن، وتأويل وتنزيل[٣]، وهذه ما نجده لدى فرق الشيعة الغالية كالإمامية والإسماعيلية[٤].

ومما يدل على وثاقه اتصال اليهود بالفكر الإسلامى ما حدث بعد ذلك من تأثير الحركة الاعتزالية فى نشأة اتجاه عقلى لدى العبرانيين فى المشرق مثله: إسحاق الإسرائيلى (ت ٣٢١هـ) وسعديا ابن يوسف (ت ٣٣١هـ) الذى كتب ترجمة عربية للتوراة ولأجزاء من الإنجيل، كما ألف كتابا هاما فى العقائد التى يؤيدها العقل[٥].

ومهما يكن من أمر فإن موضوعات الكلام من وجهة نظر معظم المسلمين تؤكد على تنزيه الذات الإلهية، وعلى الإيمان بجواز نسخ الشرائع. ورجع الناس فى التفسير إلى التحقيق والتمحيص، وتحروا ما هو أقرب إلى الصحة، كما كان لعلم الحديث واهتمام المحدثين بالدقة فى السند والرواية الأثر البالغ فى تنقية الأحاديث النبوية من شوائب الإسرائيليات[٦].

---

(١) الملل والنحل: ١/١٩٣.

(٢) انظر: د. أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام: ٢٣.

(٣) انظر: الرازى: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ٨٣.

(٤) انظر: د. محمد السنهوتى: مدخل نقدى لدراسة علم الكلام: ١٩١.

(٥) انظر: د. على سامى النشار: الفكر اليهودى وتأثره بالفلسفة الإسلامية: ٩٥، الإسكندرية مكتبة منشأة المعارف ١٩٧٢.

(٦) انظر: د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام: ١/٤٩، د. أحمد صبحى: فى علم الكلام: ٢٣.

ولقد صور الشيخ محمد عبده أثر اليهود وغيرهم، قائلا: «وكان قد التحق بالإسلام أناس من كل ملة دخلوه حاملين لما كان عندهم، راغبين أن يصلوا بينه وبين ما وجدوه، فثارت الشبهات بعد ما هبت على الناس أعاصير الفتن واعتمد كل ناظر على ما صرح به القرآن من اطلاق العنان للفكر وشارك الدخلاء من حق لهم السبق من العرفاء»[١].

لقد كان لابد أن تنهض طائفة من علماء المسلمين من ذوى الخبرة بالمنطق وبراهينه للرد عليهم، وهذا هو ما فعله المتكلمون، فأدى هذا كله إلى إرساء قواعد علم الكلام.

ز - النصرانية:

كان للنصرانية وجود ملحوظ فى الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، إذ كانت النصرانية عقيدة تدين بها بعض القبائل العربية مثل: جذام، وعذرة، وربيعة، وغسان، وبعض قضاعة، وقبائل تغلب، وثعلبة، وبعض سليم، وطى، وكذلك كانت مملكة الحيرة والحبشة، وكان من الطبيعى أن تحدث مواجهة عقائدية بين الإسلام والنصرانية فى هذه المواقع أو هذه التجمعات[٢].

ولقد راع هؤلاء أن الدين الجديد يخالف معتقداتهم فى أشياء: فلقد تحدث القرآن الكريم عن «مريم» البتول، وأنها نشأت نشأة طاهرة، وأن الله قد اصطفاها على العالمين، ولقد خاطبتها الملائكة باجتباء الله لها قال - تعالى - ﴿ **وَإِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (٤٢) يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي**

(١) رسالة التوحيد: ١٥ - ١٦.

(٢) انظر: د. يحيى هاشم فرغلى: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ١٦٨، د. أحمد صبحى: فى علم الكلام: ٢٤، د. محمد السنهوتى: مدخل نقدى لدراسة علم الكلام: ١٩٣.

لربك واسجدى واركعى مع الراكعين ﴿٤٣﴾ ﴾[1]. وقد كان ذلك الاصطفاء هو اختيار الله لها لأن تكون أما لمن يولد من غير نطفة آدمية، قال - تعالى- : ﴿ والتى أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين ﴿٩١﴾ ﴾[2] كما تحدث القرآن عن كيفية حمل العذراء مريم بالمسيح عليه السلام فى قوله - تعالى - ﴿ قالت إنى أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا ﴿١٨﴾ قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا ﴿١٩﴾ قالت أنى يكون لى غلام ولم يمسسنى بشر ولم أك بغيا ﴿٢٠﴾ قال كذلك قال ربك هو على هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمرا مقضيا ﴿٢١﴾ فحملته فانتبذت به مكانا قصيا ﴿٢٢﴾ فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة قالت يا ليتنى مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا ﴿٢٣﴾ ﴾[3].

ولقد كان مبعث الصراع الجوهرى بين الإسلام والنصرانية ما أعلنه القرآن الكريم من بشرية- عيسى - عليه السلام - ونفى ما ادعته النصارى من أن فيه عنصرا إلهيا، نجد هذا فى قوله - تعالى - : ﴿ إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ﴿٥٩﴾ الحق من ربك فلا تكن من الممترين ﴿٦٠﴾ ﴾[4]. قوله - تعالى - ﴿ ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ﴿٧٥﴾ ﴾[5].

ثم أعلن الإسلام إنكاره الصريح لعقيدة الصلب فى قوله - عز وجل - : ﴿ وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ﴿١٥٧﴾ ﴾[6]، وليس الأمر مجرد خلاف حول حادثة تاريخية: هل صلب المسيح أم لم يصلب؟ وإنما فى مجال العقائد تتخذ الحادثة

(١) البقرة: ٤٢ - ٤٣.
(٢) الأنبياء: ٩١.
(٣) مريم: ١٨ - ٢٣.
(٤) آل عمران: ٥٩ - ٦٠.
(٥) المائدة: ٧٥.
(٦) النساء: ١٥٧.

التاريخية أهمية خاصة بقدر ما يترتب عليها من معتقدات، فإنكار صلب المسيح يترتب عليه إبطال قانون الإيمان المسيحى وفكرة الخلاص والنعمة الإلهية بالمفهوم المسيحى، ومن ثم ألوهية المسيح، لقد دخل الشر العالم بمعصية آدم، وورث بنوه هذه الخطيئة الأصلية، ولا يخلص البشر من هذا الشر إلا فداء عام، فكانت النعمة الإلهية بصلب المسيح، ولما كان الذى يفدى الإنسانية جمعاء لايكون إنسانا - لأن الشر متأصل فى الإنسان - وإنما لذى يفديها لابد أن يكون خالصًا من الشر وميراث معصية آدم، فالمسيح إله أو ابن إله، فإن أنكرالإسلام عقيدة الصلب، فقد لزم عن ذلك إنكار المسئولية الجماعية التى تتحملها الإنسانية نتيجة خطيئة أبيهم آدم ثم إنكار ألوهية المسيح أو نبوته لله.

يقول زكى شنوده: « حين خالف آدم وصية الله جلب على نفسه الموت وعلى سائر ذريته، وطرد هو وذريته من الفردوس، ولم يبق لهم حق الدخول فيه، والتمتع بمجد الله كما كانوا أولا، إلا بعد مغفرة خطاياهم، ولم يكن ممكنا للإنسان أن يقدم كفارة عن خطاياه لعجز ولتسلط هذه الخطايا على طبعه. وقد كان الله قادرا أن يجرى على آدم أحد أمرين: فإما أن يهلكه عقابا له على جريمته، أو يسامحه تعطفا على ضعف طبيعته، إلا أن عقابه يتضمن العدل ولكنه يهدر الرحمة كما أن تبريره بلا كفارة يتضمن الرحمة، ولكنه يهدر العدل، فى حين أنه لايمكن إهدار إحدى هاتين الصفتين، لأن فى ذلك نقصا، والخالق منزه عن النقص، لذا دبرت الحكمة الإلهية واسطة عجيبة بها يخلص الإنسان وينال العدل الإلهى حقه فى ذات الوقت، وتلك هى ترقية طبيعة الإنسان إلى تربة إلهية باشتراكها مع طبيعة الله نفسه، حتى يتسنى لها أن

تكفر عن معاصيها، وتفي ما عليها تجاه العدل الإلهي، ولم يكن ذلك ممكنا إلا بتجسيد ابن الله، وتأله طبيعته البشرية، حتى يمكن أن تتم المصالحة بين الله والناس، لأن العدل يقضي بأن الطبيعة التي أخطأت هي التي تموت، ومن ثم فلقد أخذ الله طبيعة الإنسان لكي يتحمل فيها القصاص الواجب، واتحد بالجسد اتحادا جوهريا حصل به الجسد على كمال غير متناه، يتيسر له بواسطته أن يقدم الكفارة عن خطيئته غير المتناهية، وبذلك فقد كانت هذه الوسيلة هي أسمى الوسائل وأحكمها، لأنها استوفت العدل والرحمة معا ووفت بينهما، إذ أعطت كلا منهما حقه فالعدل لم يزل عدلا عندما ظهرت الرحمة، والرحمة لم تزل رحمة عندما تم العدل[١]».

ولقد طبع هذا الاختلاف العقائدي البحث بطابع فلسفي، وذلك عندما انطلقت حركة الفتح الإسلامي إلى بلاد ما وراء النهرين والشام ومصر وبلاد المغرب والأندلس وهناك التقوا بنصرانيه أخرى تختلف عن نصرانية نجران، ذلك أن نصرانية نجران كانت تتمسك بنص الكتاب المقدس، أما نصرانية البلاد المفتوحة فكانت عقلية فلسفية اتصلت بالفلسفة اليونانية والهندية والفارسية تستعين بها على الجدل، واستخدمت المنطق الأرسطي سلاحا تستخدمه في تأييد عقائدها، أي أن الإسلام واجه دينا محصنا بالفلسفة، يقول أوليري: «في نهاية القرن الثاني لم تكن المسيحية قوية بعدد اتباعها فحسب، بل كانت محصنة بنتاجها العقلي وتعاونها مع الفلسفة[٢]».

وكانت الفرق المسيحية الثلاث: اليعقوبية، والملكانية، والنسطورية. بالإضافة إلى فرق أخرى صغيرة – قائمة بين المسيحين في البلاد الإسلامية المفتوحة بما لها من

(١) انظر: تاريخ الأقباط: ١/ ٢٣٨، قارن: محمد تقي العثماني، ماهي النصرانية: ٧٦ وما بعدها.

(٢) مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب: ٦٤.

مدارس دينية وفلسفية. وبما لها من حركة علمية ونشاط فى ترجمة التراث اليونانى إلى السريانية ثم إلى العربية، ومن العجيب أن هذه الفرق لم تكن على وفاق عقائدى، بل كان بينها جدال عنيف وعراك مرير حول طبيعة المسيح وحقيقته[1]، يقول الجاحظ: «ولو جهدت بكل جهدك، وجمعت كل عقلك على أن تفهم قولهم فى المسيح لما قدرت عليه، حتى تعرف به حد النصرانية، وخاصة قولهم فى الإلهية»[2].

وتعود الاختلافات بين الفرق المسيحية الثلاث التى واجهها المسلمون فى البلاد المفتوحة إلى أمرين:

١ - كيفية نزوله واتصاله بأمه وتجسد الكلمة.

٢ - كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة[3].

إن الكنائس المسيحية تكاد تجمع على أن الله واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية، والأقانيم هى الصفات: الوجود والعلم والحياة - أو هى أشخاص: الله والابن وروح القدس[4]، وأن الكلمة أو أقنوم العلم إنما يظهر بالمنطق أو الكلمة - قد تجسد فى شخص المسيح، وهنا واجهت المسيحية مشكلة التجسيد. ومن ناحية أخرى إذا كان المسيح قد قتل وصلب فهل وقع القتل على الجزء الناسوتى أم اللاهوتى والناسوتى معا؟

---

(١) انظر ديبور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام: ٢٠، د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام: ١ / ٥٤.

(٢) مختار فى الرد على النصارى: ٩٥.

(٣) انظر: الشهرستانى: الملل والنحل: ٢ / ٢٥ - ٢٧.

(٤) انظر: قاموس الكتاب المقدس: ١٦.

تلك هي المشكلة التي أثارت الاختلاف بين الفرق الثلاث[1].

وهنا بدأ رجال الكنيسة في حركتهم العدائية ضد الإسلام، ويأتي على رأسهم يوحنا الدمشقي[2]. يدافعون عن نظرياتهم في طبيعة المسيح، وأخذوا يلقنون أتباعهم حججاً مموهة على صحة ما تنطوي عليه النصرانية المحرفة من عقائد فاسدة لايقرها الإسلام، كالتثليث والصلب والفداء. بل إنهم كانوايعلمون هؤلاء الأتباع طرق الجدل وأساليب الحوار التي تمكنهم من تشكيك المسلمين في عقائدهم وقام يوحنا الدمشقي بدور كبير في هذا المجال، وقد تصدى لهم مفكروا الإسلام، واشتبكوا معهم في جدل عنيف حول وحدة الله وطبيعته وصفاته[3].

قلنا: إن الفرق المسيحية قد اختلفت حول حقيقة التجسد وحقيقة الصلب والفداء، وذلك على النحو التالي:

أما الملكانية – أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها – فقد قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته، ويقصدون بالكلمة أقنوم العلم، وروح القدس أقنوم الحياة، ولا يسمون العلم قبل تدرعه ابنا، بل المسيح ما تدرع به ابنا، فقال بعضهم: إن الكلمة مازجت جسد المسيح كما يمازج الخمر أو الماء اللبن. وذهبت الملكانية إلى أن الجوهر غير الأقانيم، وصرحوا بإثبات التثليث، وقالوا بأن المسيح ناسوت كلي لا جزئي، وهو قديم أزلي من قديم أزلي، وأن مريم قد ولدت إلها أزليا، وأن القتل والصلب وقع على اللاهوت والناسوت، واطلقوا لفظ الأبوة والبنوة

(١) انظرك محمد تقي العثماني: ما هي النصرانية: ٣٧، د. أحمد صبحي: في علم الكلام: ٢٧.

(٢) انظر: د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ١٦٩.

(٣) انظر د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/٥٤ – ٥٥.

على الله – عز وجل – وعلى المسيح، لما وجدوا فى الإنجيل حيث قال: إنك أنت الابن الوحيد. ولقد أعلنت الملكانية التثليث واضحا ردًا على ثورة «أريوس» على مساواة أقنوم بأقنوم الآب فى أزليته(١).

أما النسطورية – أصحاب نسطور الذى كان بطريرك الكنيسة الشرقية عام ٤٢٨م – فقد ذهبوا إلى أن الكلمة قد اتحدت بجسد المسيح لا على سبيل الامتزاج ولكن كإشراق الشمس على بلور أو كظهور نقش الخاتم على الشمع، فالمسيح إنسان ولد من إنسان، ولكن النعمة الإلهية التى اتصلت بالرسل من قبله اتصالا مؤقتا اتصلت به هو اتصالا تاما، مع بقاء الكلمة الإلهية مباينة للطبيعة البشرية أو الناسوتية، وكما أن إشراق الشمس على البلور لا يجعل البلور شمسا، كما أن النقش على الشمع لا يصبح خاتما، وإنما صورة الخاتم – كذلك الاتصال الإلهى، فالمسيح بعد أن اتحدت به الكلمة لا يصبح إلها، وإنما صادر عن المشيئة الإلهية، فلا يبطل الاتصال قدم القديم، أى اللاهوت، ولا حدوث المحدث، أى الناسوت، فلا يبطل الاتصال قدم القديم، أى اللاهوت، ولا حدوث المحدث، أى الناسوت، ولقد وقع القتل على الناسوت دون اللاهوت الذى لا تحل به الآلام، وقد سمى المسيح ابن الله على سبيل التنبى أو على سبيل النعمة لا الولادة أو الاتحاد. وهذا يؤدى إلى القول بأن المسيح لم يكن إلها أو ابن

(١) انظر: الشهرستانى: الملل والنحل: ٢ / ٢٩، القاضى عبد الجبار: المغنى: ٥ / ٨١ نصر بن يحيى بن عيسى: النصيحة الإيمانية فى فضيحة الملة النصرانية: ٦٠، تحقيق. د. محمد الشرقاوى، القاهرة، دار الصحوة ١٩٨٦، عبد الله الترجمان: تحفة الأريب فى الرد على أهل الصليب: ٦٧، تحقيق د. محمود على حماية، القاهرة ١٩٨٣.

إله[1].

أما اليعقوبية — أصحاب يعقوب — ويسمى القائلون بهذا المذهب بأصحاب الطبيعة الواحدة لقولهم بالاتحاد التام بين جوهرى اللاهوت والناسوت، إذ انقلبت الكلمة لحما ودما فصار الإله هو المسيح، وقد كان هؤلاء أشد عداء للنساطرة من الملكانية، بل إن انشقاقهم عن المذهب الرسمى للدولة إنما يرجع إلى عدم رضاهم عن الذين رفضوا اتخاذ قرارات أشد عنفا ضد النساطرة. فالمسيح فى رأيهم إله حق من إله حق، أو من جوهر أبيه، فقد اتحد اللاهوت بالناسوت. فصار ناسوت المسيح مظهرا للجوهر الإلهى فصار هو هو، وأصبح الإنسان إلها، كما تصبح الفحمة نارا. وقد وقع القتل على اللاهوت والناسوت معا[2].

ولقد نشأت عدة موضوعات كلامية نتيجة صراع الإسلام مع المسيحية، ومن هذه الموضوعات:

أ – خلق القرآن :

لقد أجمع المسيحيون على أن كلمة الله «قديمة». وذلك يعنى أنها تشارك الله فى الألوهية، ولكن المسلمين قد أنكروا قدم الكلمة التى وصف بها السيد المسيح، ولكن إذا كانت الكلمة محدثة فهل يعنى هذا أن كلام الله محدث؟ وإذا كان القرآن كلام

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار: المغني: ٥ / ٨١ وما بعدها الشهرستاني: الملل والنحل: ٢ / ٣١، محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية: ١٥٧.

(٢) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل: ٢ / ٣٢، لويس جارديه: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية: ٢ / ٣٠٠ – ٣٠٦.

الله فهل هو محدث مخلوق أم قديم؟ ولقد ألف يوحنا الدمشقى - فى هذا الصدد - كتابا للنصارى جاء فيه: «إذا قال لك العربى: ما تقول فى المسيح؟ فقل: إنه كلمة الله، ثم ليسأل النصرانى المسلم: بم سمى المسيح فى القرآن؟ وليرفض أن يتكلم بشىء حتى يجيبه المسلم، فإنه سيضطر إلى أن يقول ﴿ **كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه** ﴾، فإن أجاب بذلك فاسأله: هل كلمة الله وروحه مخلوقة أو غير مخلوقة؟ فإن قال: مخلوقة فليرد عليه بأن الله - إذن - كان ولم تكن له روح ولا كلمة. فإن قلت ذلك فسيفحم العربى، لأنه من يرى هذا الرأى زنديق فى نظر المسلمين»[1].

ولقد كشف الجاحظ عن أبعاد خطر النصارى على الإسلام، إذ يقول: «**إن هذه الأمة لم تبتل باليهود ولا المجوس كما ابتليت بالنصارى، وذلك أنهم يتبعون المتناقض من أحاديثنا، والضعيف بالإسناد فى روايتنا، والمتشابه من أى كتابنا، ثم يخلون بضعفائنا، ويسألون عنها عوامنا، مع قد يعلمون من مسائل الملاحدة والزنادقة الملاعين**»[2].

ومن الغريب أن الطرفين: من يقول بخلق القرآن ومن يقول بقدمه، يتهم كل منهم الآخر بأنه يأخذ مقالته من النصارى. يقول الأشعرى - فى مشكلة خلق القرآن وقول الجهمية بها - «زعمت الجهمية كما زعمت النصارى، لأن النصارى زعمت أن كلمة الله حواها بطن مريم، وزادت الجهمية عليهم، فزعمت أن كلام الله مخلوق حل فى

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام: ١/٣٥٤

(2) المختار فى الرد على النصارى: ٩١ - ٩٢

شجرة»[١]. وجاء فى كتاب المأمون إلى رئيس شرطته فى بغداد عن القائلين بقدم القرآن أنهم «**ضاهوا به قول النصارى فى ادعائهم فى عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق، إذ كان كلمة الله**»[٢]. ومع التضارب بين هذين الاتهامين فإننا نجدهما مجتمعين عند تأكيد فكرة الاستمداد من المسيحية أو الاستشارة الصادرة عنها فى هذه القضية، وهذا يؤكد ويوضح أن مسألة خلق القرآن أثيرت فى الوسط الإسلامى قبل مسألة الصفات وإن كانت هى فى منطق الأمور فرعا عنها، لكن المسيحية كان لها إلحاح حول قضية القرآن وقدمه، يتصل بمذهبها فى قدم الكلمة قدم المسيح[٣].

ب - الذات والصفات :

أخذت قضية العلاقة بين ذات الله وصفاته مكانا ملحوظا فى اللاهوت المسيحى قبل ظهور علم الكلام الإسلامى ببضعة قرون، ذلك أنه إذا كان القول بالجوهرية والأقنومية يشكل أهم أصول العقيدة المسيحية، فقد لزم عن ذلك بحث فى ذات الله وصفاته، وهل صفات الله عين ذاته فلا تستقل صفة عن الذات وتتجسد فى وجود مغاير لله؟ أم هى غير ذاته كما يرى المسيحيون؟ وإذا كانت عين ذاته فما الفرق بين قولنا عالم وقولنا قادر؟ ويبدو أن كثيرا من أقوال النصارى قد تسربت إلى المسلمين، وأثارت جدالا عنيفا بينهم حول هذه المسألة التى تعد من أهل مسائل علم الكلام[٤].

ومما يرجع تسرب أقوال النصارى - فى هذه المسألة - إلى دائرة الفكر الكلامى فى

(١) الإبانة : ١٦

(٢) الطبري: تاريخ الرسل : ١ / ٢٨٦

(٣) انظر: د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ١٧٦

(٤) انظر: د. محمد السنهوتي: مدخل نقدي لدراسة علم الكلام: ٢٠٤، د. أحمد صبحي: في علم الكلام: ٣٠، أحمد أمين: فجر الإسلام ١/١٤٩

الإسلام ما قاله الأشعرى فى مجال نقده للمعتزلة من أنهم نفوا صفات الله – تعالى – كما زعمت النصارى أن سمع الله هو بصره وكلامه، وهو أيضا علمه وابنه[١]، وكذلك ما ذكره الشهرستانى فى نقده لأبى الهذيل العلاف من أن قوله فى الصفات إنها ليست زائدة على الذات، بل هى وجوه للذات هو بعينه قول النصارى فى الأقانيم[٢].

وكذلك موقفه من فكرة الأحوال عند أبى هاشم: أنه أشبه المذاهب بمذهب نسطور فى الأقانيم[٣].

جـ – القدر :

يذهب كثير من الباحثين إلى أن النصارى كانوا وراء إثارة مشكلة القدر فى الفكر الإسلامى، فنجد نللينو[٤]، وجولد تسيهر[٥]، ودييور[٦]، يشيرون إلى ظهور مذهب القدرية فى الشام أو فى دمشق ما بين سنة (٥٠ – ٧٠هـ) على أنه كان امتداداً أو ثمرة من ثمار مذهب اللاهوتيين فى الكنيسة الشرقية الذين انعقدت كلمة جمهورهم على القول بالاختيار والحرية الإنسانية، كما يبين هؤلاء الباحثون تأثير اللاهوت المسيحى فى دفع المتكلمين الأوائل إلى التفكير النظرى فى القدر وفى المذهب الجبرى أيضا.

---

(١) انظر: الإبانة : ٦٤

(٢) انظر: الملل والنحل : ١ / ٥٤

(٣) السابق: ١ / ٢٠٥

(٤) انظر: «بحوث في المعتزلة» في «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»: ٢

(٥) انظر: العقيدة والشريعة في الإسلام: ٨٤

(٦) انظر: تاريخ الفلسفة : ٦٥

ولقد أنكر المتكلمون القول بالفداء والخلاص من الخطيئة الأولى التى حملها البشر عن آدم – عليه السلام – بتأكيدهم على الحرية والمسئولية الفردية، لتفقد فكرة الفداء أو الخلاص مبرر قيامها، ومن عجب أن يوحنا الدمشقى يذهب إلى القول بأن مذهب الجبر هو عقيدة الإسلام، بينما مذهب الحرية هو مذهب المسيحية[١]، فكيف ينسجم هذا مع القول بالمسئولية الجماعية وتحمل الخطيئة الأولى؟

وتشير بعض المصادر إلى أن القدرية فى الإسلام قد أخذوا مذهبهم من النصارى[٢]، وتصرح مصادر أخرى باسم النصرانى الذى أخذ عنه معبد الجهمى مذهبه فى القدر، وهو رجل يقال له: سوسن أو سويس أو سنسوية ويعرف بالأسوارى، كما تصرح بأن غيلان الدمشقى نفسه كان قبطيا قبل إسلامه[٣].

ويكاد يجمع المؤلفون الأوروبيون على أن المتكلمين المسلمين أفادوا من هذا النزاع من ناحية أنه ساعدهم منهجيا على تكوين عقائدهم الكلامية، ومن ناحية الأخذ ببعض آراء المسيحيين واعتناقها، ومع أننا لا نستطيع أن ننكر أن مجادلات المسيحيين ومنافستهم للمسلمين عامة قد عاونت على إنشاء علم الكلام، فإننا نرى الخلاف كبيراً بين الطائفتين[٤].

وفى الحقيقة فلقد أسرف كُتّاب الفِرَق الإسلامية فى نسبة بعض أفكار خصومهم إلى المسيحية، فقول العلاف بفناء أهل الخلدين يرد إلى رأى آباء الكنيسة اليونانية،

---

(١) انظر: لويس جارديه: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية: ١ / ٦١

(٢) انظر: الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية: ١ / ١٣١

(٣) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل: ١ / ٢٠٦

(٤) انظر: د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١ / ١٠٠

وأحوال أبى هاشم ترد إلى أقانيم النصارى، وأصل الوعد والوعيد لدى المعتزلة يرد إلى قول «مار اسحق»، وقول القدرية بنفى التشبيه وإثبات القول بالقدر مردود إلى النسطورية. كل هذه أقوال تحتوى على قدر من التعسف بقدر ما تخلو من الموضوعية(١).

٢ - الترجمـة :

لقد نفذت المعارف اليونانية إلى الشرق قبل الإسلام، وذلك فى المناطق التى تتكلم السريانية والفارسية، فكانت مدرسة الرها، ونصيبين، وبعض المدارس التى كانت موجودة فى الأديرة، ولقد كان معظم التعليم فى هذه المدارس تعليما دينيا يتصل بالنصوص المقدسة، لكنه كان يوجد أيضا تعليم آخر يتصل بالأمور الدنيوية، وكان الأطباء يعلمون مؤلفات بقراط، وجالينوس، وأرسطو(٢).

يقول ماكس مايرهوف : «معرفتنا بنفوذ المعارف اليونانية إلى الشرق الأدنى فى عصر ما قبل الإسلام أحسن من معرفتنا بالعصر الإسكندرانى المتأخر، فكانت الأماكن التى ازدهرت فيها العلوم اليونانية فى المنطقة التى تتكلم السريانية والفارسية الوسطى هى الرها، ونصيبين، والمدائن، وجند يسابور فى خوزستان بالنسبة إلى النساطرة، ثم أنطاكية وآمد (ديار بكر) بالنسبة إلى اليعاقبة، وإلى جانب هذا كانت هناك مدارس فى الأديرة نعرف الشىء الكثير عن نظمها وطرق الدرس فيها . . . وكانت الغالبية العظمى من هذه المدارس لاهوتية دينية، لكن كان يسمح فى الكثير منها بدراسة

---

(١) انظر: د. أحمد صبحي: في علم الكلام: ١ / ٣١

(٢) انظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ١٧

العلوم الدنيوية وهى النحو والبيان والفلسفة والطب، والموسيقى والرياضيات والفلك[١]. ومن هنا فإن الترجمة لم تكن هى أول بداية معرفة العرب والمسلمين بالفلسفة، فلقد كانت قائمة بينهم من قبل الترجمة، فلم تكن الترجمة هى أول وسائل النقل وإنما يسبقها إلى ذلك الصلة العلمية عن طريق الاختلاط فى المجالس والنقاش والأحاديث الشفوية[٢].

وقد قام المسيحيون السريان بدور الترجمة لهذا التراث اليونانى من اليونانية إلى السريانية منذ القرن الرابع الميلادى حتى القرن الثامن الميلادى، وترجموا مجموعات من الحكم الأخلاقية وصبغوها بصبغة مسيحية، ولكنهم ترجموا الكتب المنطقية والطبية والطبيعية بأمانة، ولم تكن الفلسفة التى ترجموها يونانية قديمة وحدها، وإنما كانت مخلوطة بشروح الأفلاطونية الحديثة، وعرفوا كتب أرسطو ممزوجة بشروح المتأخرين من الأفلاطونية الحديثة، وهذه الفلسفة التى ترجمها السريان عرفها المسلمون، وذلك بعد أن أفتى يعقوب الرهاوى بأنه يجوز للقسس المسيحيين تعليم أبناء المسلمين[٣].

يقول أوليرى: «**وبدأ أثر الفكر الهلليني يظهر فى نهاية العصر الأموى فى صورة نقد للأفكار المقبولة فى علم التوحيد الإسلامي، وليس لدينا هنا مبرر لأنه**

---

(١) «من الإسكندرية إلى بغداد» في «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»: ٥٥

(٢) انظر: د. محمد البهي: الجانب الإلهي: ١ / ٢٦٣ - ٢٦٥، د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي: ١/ ٦٨

(٣) انظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ١٩، د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/ ٦٨، د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام: ٢٦٢

نفترض أن المسلمين فى هذه المرحلة كانوا على علم مباشر بالحضارة الإغريقية، ولكن الاختلاط بمن ظلوا زمنا تحت المؤثرات الهللينية كان سببا فى حصول المسلمين على الأفكار العامة، ولاسيما عن طريق الاختلاط بالمسيحيين الذين أثرت عندهم الدراسات النفسية والميتافيزيقية والمنطق تأثيرا عظيما»[١]، «نعم لم يكن العرب هلينيين إلا قليلا.. لم يكونوا حاملى هذا الصراع أو التصادم الفكرى والروحى، فالذين كانوا كذلك هم الشعوب الهللينية فى البلاد التى فتحها العرب وغزوها. والآن: كيف بدأ هذا التراث القديم؟ ظهر فى ثوب الهللينية المتأخرة لهم، أعنى فى صورة المسيحية الشرقية واليهودية اللاحقة على التوراة، ثم فى صورة المانوية، والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية»[٢]. هذه الفلسفة قد وصلت إلى العرب – قبل مرحلة الترجمة – وهى تحمل مسحة صوفية أو وثنية أو مسيحية[٣].

ويذكر ابن النديم أن حركة النقل والترجمة فى الإسلام ظهرت أول ما ظهرت على يد خالد بن يزيد بن معاوية، الذى كان يسمى حكيم آل مروان، وكانت له همة عالية ومحبة جمة للعلوم، فأحضر مجموعة من المترجمين وأمرهم بنقل الكتب من اللسان اليونانى والقبطى إلى اللسان العربى[٤]، ويذكر أن خالد بن يزيد قد أمر بترجمة كتب المنطق لأرسطو[٥].

---

(١) الفكر العربي ومكانه في التاريخ: ٩٧

(٢) كارل هينرش بكر: «تراث الأوائل في الشرق والغرب» في «التراث اليوناني»: ٦

(٣) انظر: د. محمد البهي: الجانب الإلهي: ١/ ١٤٩

(٤) انظر: ابن النديم: الفهرست: ٣٣٨

(٥) انظر: د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/ ٧٧

ثم أخذت حركة الترجمة تزداد اتساعا وتصاعدا حتى بلغت ذروتها فى العصر العباسى، وخاصة فى عهد الخليفة المأمون الذى أنشأ دار «الحكمة»، وفى عهده ترجمت الفلسفة الميتافيزيقية والأخلاقية والنفسية[١].

ويشير ابن خلدون إلى أن حركة الترجمة هذه، كانت منبعثة عن تشوق المسلمين إلى الاطلاع على العلوم الحكمية التى سعوا عنها من الأساقفة والقسس المعاهدين، ويذكر أن من الكتب التى أرسلها ملك الروم إلى أبى جعفر المنصور كتاب أقليدس وبعض كتب الطبيعيات[٢].

ويقسم «سانتلانا» الأدوار التى مرت بها حركة الترجمة إلى ثلاثة أدوار على النحو التالى :

الدور الأول : يبدأ من خلافة أبى جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد، أى من سنة (١٣٦ - ١٩٣هـ)، وتمثل هذه الفترة الطبقة الأولى من المترجمين منهم يحيى بن البطريق، وجورجيس بن جبرائيل الطبيب، ويوحنا بن ماسوية.

الدور الثانى : من ولاية المأمون (١٩٨ - ٣٠٠هـ) وهى الطبقة الثانية من المترجمين منها : يوحنا بن البطريق، والحجاج بن مطر، وقسطا بن لوقا، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصى، وحنين بن إسحاق، وثابت بن قرة، وحبيش الأعسم، وفى هذا العصر ترجمت أغلب كتب بقراط، وجالينوس، وأرسطو طاليس، وأفلاطون.

---

(١) انظر : د. محمد البهى : الجانب الإلهى : ١ / ٢٧٥

(٢) انظر : المقدمة : ٤٨٠

الدور الثالث : يبدأ من مطلع القرن الرابع الهجرى فصاعدا مع الخلفاء الذين جاءوا بعد المرحلة السابقة، ومن أشهر المترجمين فى هذا الدور : متى بن يونس، ويحيى بن عدى، وسنان بن ثابت، وقد عنى هؤلاء بترجمة الكتب المنطقية لارسطو وتفسيرها[١].

يقول سديو – موضحا الجهد الذى قام به الخلفاء المسلمون من أجل نقل التراث اليوناني إلى اللغة العربية – : **«وكان كلف العرب بدراسة الآداب يفوق كلف أوروبا بها في عصر النهضة، ولم تلبث المخطوطات اليونانية التى جىء بها من القسطنطينية أن ترجمت بسرعة، وفتح مكتب للترجمة فى بغداد تحت إشراف طبيب نسطورى، وخصص دخل مقداره خمسة عشر ألف دينار لإحدى المدارس حتى يدرس فيها ستة آلاف طالب مجانا، وأنشئت مكاتب عامة، وأبيح لأى إنسان أن يدخلها، ووسع نطاق هذه المعاهد بين قرن وقرن بفضل أمراء كالمأمون، وكانوا يحضرون دروس الأساتذة فيها»**[٢].

ولقد كان لهذه الترجمات أثر واضح فى تطور علم الكلام وتطور موضوعاته، وفى هذه الفترة من الزمن كانت الفلسفة الأرسطية قد كشفت للعالم الإسلامى، وأحس عدد كبير من الناس المثقفين بأثرها حتى فى أفكارهم الدينية، وكان من هذا خطر كبير على الإسلام، برغم كل ما عملوه من جهود للتوفيق بين التقاليد الفكرية الدينية والحقائق الفلسفية التى كسبوها حديثا، ففى بعض النقاط ظهر أنه من المستحيل أن

---

(١) انظر : تاريخ المذهب الفلسفية : ١٩٢ – ١٩٣، أحمد أمين : ضحى الإسلام : ١ / ٢٦٣ – ٢٦٥

(٢) تاريخ العرب العام : ١٩٣، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٦٩، وقارن : د. مصطفى حلمي : منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين : ٥٦ وما بعدها.

نرمي معبرا بين أرسطو حتى في ثوبه الجديد الأفلاطوني الحديث، وبين مسلمات العقيدة الإسلامية، إنهم رأوا أن الاعتقاد بحدوث العالم في الزمان، والعناية الإلهية بالعالم في جزئياته الشخصية والمعجزات لا يمكن أن تتفق وأرسطو طاليس. ولكن مذهبا جديدا قدر له أن يكون أداة في المحافظة على الإسلام وتقاليده الفكرية في العقول المستنيرة، وهذا المذهب أو النظام هو ما عرف في تاريخ الفلسفة باسم علم الكلام(١). وعلى أية حال، فإنه من أقوى المؤثرات التي ساعدت على تطور الأفكار الإسلامية، ما أتى عن طريق الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، فقد نفذت نظرياتها إلى أرحب ميادين الفكر الإسلامي(٢).

ولقد كان من نتائج ذلك أن مزج المتكلمون بين موضوعات العقائد الإسلامية وبين موضوعات الفلسفة، مع اصطناع مصطلحات الفلاسفة، ثم خاضوا بعد ذلك في مسائل هي أقرب إلى الفلسفة منها إلى البحث في العقائد، كالبحث في الجواهر والأعراض وأحكامها وطبائع الموجودات، وغير ذلك من المسائل التي قد يكون لبعضها فائدة من حيث تقرير العقائد على وجه عقلي، وقد لا يكون للبعض الآخر منها أدنى صلة(٣).

ويظهر أن المعتزلة كانوا من أوائل من اضطلعوا بهذه المهمة. وأظهر ما كان التأثير الفلسفي في أبي الهذيل العلاف(٤): يقول الشهرستاني: «كان أبو الهذيل العلاف

---

(١) انظر: جولد تسيهر: العقيدة والشريعة: ٨٨

(٢) السابق: ٢١٣، د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١ / ١٨٣

(٣) انظر: د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته: ٢٤

(٤) انظر: علي الغرابي: أبو الهذيل العلاف: ٤